شرح منظومهٔ منار

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن جعل الاشيا عليه دليلا . واودع في
صحائف الاكوان دلائل وحدانيته فهي تملي بكرة واصيلا
فسبحانه من اله لم يجعل سوى اتباع كتابه المنزل
وسنة نبيه المرسل اليه سبيلا . على ذلك انعقد
اجماع هذه الامة التي هي خير امة اخرجت للناس
ومنحت من الفضائل ما لا يدرك بحد ولا قياس
انزل الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات . وفصل مجمله باوضح عبارة
وابين دلالة نص واشارة . كما اقتضاه شان

البلاغة

البلاغة فكان في غاية الاعجاز . من كناية وتصريح
وحقيقة ومجاز . واظهر ببيان التقرير والتفسير
ما خفي واشكل من نصوص التنزيل ومنها ما احكمه عن
النسخ والتبديل . اعلى منار الشرع بتوضيح آياته .
وجعل آرا المجتهدين مرقاة الوصول الى تلويح اشاراته
فبذلوا المجهود في استنباط الاحكام . من اصولها
وميزوا بين الحلال والحرام . وصلى الله تعالى وسلم
على من اوتي جوامع الكلم . وتفجرت من قلبه على لسانه
ينابيع المعارف والحكم . فتحلت بجواهر عقودها المنيفة
نحور الرواة . واعتنت بنقل احاديثه الشريفة كما
سمعت من تعرف في وجوههم نضرة النعيم من الحفظة
الثقاة . شمس فلك العز والمهابة والجلاله . وبدر افق
الفضل والنجدة والفتوة والبساله . محرز قصب السبق
في ميدان القرب والنبوة والرساله . فخر العالم
واسطة عقد المرسلين . سيد ولد آدم افضل الخلائق

اجمعين سيدنا ومولانا محمد المنزل عليه في كتابه المبين
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين صاحب المقام المحمود
واللوآ المعقود والحوض المورود
ولم يحط غير علم الله جل بما حوى وان نفدت في وصفه الكلم
وعلى آله واصحابه ولاة الاقتدا ونجوم الاهتدا وتابعيهم
والايمة المجتهدين صلاة وسلاما دايمين الى يوم الدين
وبعد فيقول هذا العبد الفقير المعترف بالعجز والتقصير
عبد اللطيف بن بهاء الدين الشامي كان الله له خير حافظ
وحامي ان من اجمل ما تحلت به الهمة واسنى ما استضاءت
بسناه هذه الامة ما سلكته يد الافكار من قواعد
العلوم ونظمته بنان البيان في سمط التاليف والترصيف
من فرائد الفوائد ما بين منثور ومنظوم ومن اللازم
البين المستغني عن البيان والواضح المتعين بلا افتقار
الى دليل ولا برهان ان من اشرف العلوم رتبة
واسناها وابهجها نضرة وابهاها وارفعها منزلة

واعلاها

واعلاها العلوم الشرعية الدينية التي هي سبب
الفوز بالسعادتين الدنيوية والاخروية لاسيما
علم الاصول المستودعة فصوله كل بغية وسؤل
من مناط استنباط الاحكام والتمييز بين الحلال والحرام
فلا غرو ان اعتنى بشانه الجليل قديما وحديثا العلمآ
الاعلام من كل متفنن متقن قد تضلع من العلوم واقتعد
غارب الجد والتحصيل ممتطيا صهوة كل منطوق ومفهوم
باستيرا زناد خواطر وقاده واعمال فكر سليمة
وطبايع مستقيمة نقاده قد افرغوا الوسع جولانا
في حلبة هذا الميدان واضحى ازمة القواعد في
ايدي الضبط والاتقان بحيث اراهم في تانيقها
على هذا النمط العجيب والاسلوب الغريب هجر لذيذ
الكرى فبالحري عند استطلاع فجر الفروع منها ان
تحمد سراة هذا الفن مسعاهم وعند الصباح يحمد القوم
السرى هذا ولما كان كتاب المنار الذي سارت

به الركبان في سائر الاقطار • كما باطنت حصانه
والقيت دونه عصى التسيار • للامام الهمام النحرير
حافظ الدين النسفي حفه الله بانواع لطفه الجلي
والخفي • من احسن ما صنف في هذا الفن حريا بالحفظ
والاتقان قمينا بان ينطبع في مرآة القلب ويعلق
بالخواطر والاذهان • وكان حفظ النظم اسهل
من النثر • نظمته نظما رقيقا يسهل به هذا الامر
وشرحته شرحا انيقا يذلل منه كل صعب ابي
ويوضح منه كل مشكل خفي • متقاديا فيهما عن
طرفي الافراط والتفريط من الايجاز والتطويل
والله حسبي في جميع ما اقصد ونعم الوكيل
وسميت هذه المنظومه بعد ان وضعت عليها تاج
التمام بيمنه قرة عين الطالب وهو عدد ابياتها
ومن الله المعونة في جميع المآرب • ثم اني جعلت
ما حاكته يد الافكار • وانطلق به جواد القلم في هذا

المضمار

المضمار • بعد ان سرحته في رياض التحقيق • واسمته
من حدائق الانظار سرحة كل روض انيق • بين
يدي اماني ومرامي • ذريعة للتشبث باذيال الرجا
من ذلك الجناب السامي • الا وهو انسان عين الاماجد
والاعالي • نتيجة مقدمتي المجد والمعالي • وريحانة
دوحة الفضل والكمال • معدن الجود والكرم • منبع
الافضال • جبل العلم الراسخ بحر الحلم الباذخ •
امير جند المعالي وابن بجدتها • انسان عين الموالي معدن الكرم
شمس فلك الفضل الذي اضاءت به الآفاق • وعادت
بضائعه في سوق كماله بعد الكساد الى رواج ونفاق
قد اهتز عطف الفضل ابتهاجا بما حواه من الفضائل
حيث اتى وهو الاخير زمانا بما لم تستطعه الاوائل
اني تحاكيه الشمس الطالعة وضوءها مخصوص
بالنهار • او تضاهيه البدور الساطعة وقد
يعتريها السرار — هو الشمس لكن في الدجنة ساطع

هو البدر لكن ليس فيه سرار • فكيف لا يتيه عصر
هو فيه عجبا وفخارا • على زمان خلا من مثله دهورا
واعصارا • على انه يجمع ما تفرق فيهم من الكمالات
والاداب • قد قام لهم مقام فذلكة الحساب
نسقوا الناس نسق الحساب مقدما • واتت فذلك اذ اتيت مؤخرا
تهابه النفوس اذا رمقته ابصارها • وتلجأ اليه الرماح
اذا ارهقها اعصارها • لو دعا الدهر الابي لاطاعه
واجاب • او اوى الى الليل البهيم لانكشف دجاه
وانجاب • او جثت بين يديه الاطواد لتحرك سكونها
او عصته الطيور ما آوتها وكونها • ذو مجد اثيل تبوأ
فوق ذرى الجوزاء مقاما • ما حل في خلد الدهر
ان سوم مشيد بنيانه انهداما • فيالله من مجد
اتصلت روايته اسانيده كابرا عن كابر اتصال
الشآبيب • من مجد تناسبت فروعه تناسب
الرماح كعوبا على كعوب وانابيب غب انابيب

فمن الجائز ان يتنزل فيتمثل • بقول من قال فاجمل
بيت لسنا وان كرمت اوائلنا يوما على الانساب نتكل
نبني كما كانت اوائلنا • تبني ونفعل مثلما فعلوا
بل بسبق فضله وكماله • يحق له ان يتفضل وينشد
حسب حاله بيت لا بقومي شرفت بل شرفوا بي
وبجدي فخرت لا بجدودي • وسجايا الذ واشهى
من الماء الزلال على الظما • كان مزاجها عسل وما
بيت فنروى متى نروى بدائع نثره •
ونظمي اذا المرء يوما له نظما • وعلم باهر زخر
بحره • وتتزين به لبة الزمان ونحره • وقريحة
خلصت خلوص التبر • ونفس سلمت من الخيلاء والكبر
تهاداه الدول تهادي الروض للنسيم • وتفتقر
اليه افتقار المصراع للقسيم • يلوح نور الفلاح
من اسارير جبينه • ويفوح عبير النجاح من ميامن
يمينه • وحيد دهر سوددا او علاء نسيج وحده

اسيما لا على الفضائل واستيلا ان لحظ فالمهابة
تخدم لحظته او لفظ فالاصابة تقدم لفظته
بيت عليه من النور الالهى مسحة
فكل امرء والحلم سيماه هايبه هو الغيث جودا
الا انه طلق المحيا لمطر المنن والبحر عظما على انه
عذب الموارد للوافين مؤتمن والليث باسا سوى
انه ملجا وملاذ لمن التجى الى غابته وبشواه لاذ
شعر قد كاد يحكيه صوب الغيث منسكبا
لو كان طلق المحيا لمطر المنا والليث لو كان يحمى المستجير به
والبحر لو كان عذب الماء مؤتمنا الالمعى الذى كفاه
استشارة نفسه فى اموره صادق الحزم الذى
لم يستنر الا بشمسه حسبما يلوح لضميره
استقل بمفاخر لم ينسج ناسج على منوالها
وماثر لا يتصور لها مماثل فضلا عن ان يسمح الدهر
بمثالها من ذا يضاهيه فى طيب نجاره وهو

الذى طابت ارومته او يدانيه فى علو قدره
وفخاره وهو الذى زكا محتده وعلت جرثومته
ما جاراه مبار فى باهر فضله وزاخر كماله
الا وقد نادى عليه يا بعد ما بين الثريا
والثرى لسان حاله او طارد وهمه عليا وانى
الى وقيع تلك الذرى الا ان جمع القهقرى وقد
بلغ السيل الزبى وجاوز الحزام الطبيين وبا
بكفى معدم ملسو للجناحين وعاد بخفى حنين
هيهات ان يدرك شاؤ ما ليس له غايه وانى
يشق غبار ما ليس له نهاية عمرى لقد ضاق
نطاق البيان عن ذلك وشب عمرو البيان عن
طوق تلك المدارك واذا كان محاوله حصر ما لا يحصى
ومزاولة استقصا ما لا يستقصى من الاستحالة
بمكان فالاولى والاحرى لمطربه ان يحبس عنان
اليراعة فى هذا الميدان وثنيه تلقا مدين

الاقتصار على الايجاز من التطويل ويطوى
بساط البسط والاطناب سالكا مسلك الاختصا
اكتفاء بالاجمال عن التفصيل على أن البليغ المصقع
وإن أطنب ما عسى ان يطنب فيه وأنى بما يفحم
البلغاء من جزيل معانيه فما ذاك الا كقطرة من
بحر وغيض من فيض وقل من كثر بازاء ما يحتوى
لاجرم ان اكتفيت بما نوهت به من بديع تلك
الصفات موشحا عطف ما تقدم من المديح
بهذه الابيات

ألا إن من أعني بمدحي وأقصد   وألهج فيه ما حييت وأجهد
همام له فوق السماكين منزل   رفيع الذرى بالمكرمات مشيد
وذاك وحيد العصر احمد ماجد   ترقى المعالي وهو لا شك احمد
يجول على نجب الذكا بفكره   وقد كاد من فرط الذكا يتوقد
ففي الدين والدنيا وفي البأس والعلى   له رتبة عنها الاماجد قعدوا

هو ابن الوزير الأعظم الماجد الذي

لقد طاب نوعا حيث طاب ارومة   ومن حسن فعل المرء يحمد محتد
تفرد في جمع الكمال ولم يزل   بذا العصر يسمو ابن الكمال المجدد
هو ابن الوزير الماجد البطل الذي   له شاهد منه المهند واليد
من القوم سادوا وابتنوا المجد والعلى   وما منهم الا وزير وسيد
وعن حومة الاسلام كم ذب والوغى   علوجا من الكفار في النار خلدوا
بعزم مضى كالسيف يقطر بالدما   بجند لهم نصر الاله مؤيد
فغادر جيش الكفر طرحى بفتكه   وما منهم الا اسير مقيد
بمهلكة يستهلك الجهد عفوها   ويترك شمل العزم وهو مبدد
بايدي رماح أنهلت في قلوبهم   فعاد سواد الكفر وهو مورد
وجاز بحر من عساكره الى   سفائن اهل الشرك يرغى ويزبد
فشتت منهم كل شمل مجمع   وقد شذبوا اخزر السيوف وبددوا
وقاتلهم برا وبحرا فاثخنت   يطارد بقيهم أن ليس للكفر منجد
وغادرهم غرقى وحرقى ومن نجا   يجوب بأثر منهم زمين ومقعد
يرون لدى الحرب الفرار غنيمة   وهيهات لا ينجي الفرار وينجد
وما كفه عنهم كتائب جمعت   ولا صده عنهم لجين وعسجد

ألا هكذا نيل المفاخر والعلى * وإن أرجف الأعداء هجرا وفندوا

فكم ظهرت بالفتح منه كرامة * تنوز ذكاها في البرية تشهد

مناقب سير الشمس سارت وسيرت * فلا غرو أن ماتت عداه وحسد

ومذ فتح الحصنين قلت مؤرخا

لقد احكم الفتح الوزير محمد

وجدده من بعد الدمار عفا * ووافى بهذا الفتح وهو مسدد

وللدولة العلياء منه ممهد * كما لربوع الدين منه مشيد

عليه من النور الإلهي مسحة * فكل امرئ من خوفه منه يرعد

به استمسك الدين الحنيف كأنه * يضيء منار الحق والشرك يخمد

ومن يخف المولى يخف منه خلقه * وذاك لعمري بين ليس يجحد

ولما انقضى الفتح الذي كان يرتجى * وساعده فيه الحسام المهند

وأسعفه التوفيق حتى تبينت * مآثره فيما يروم ويقصد

وأذعنت الأعداء من كل جانب * ومن يعتصم بالله في الأمر يسعد

وأنجز وعد من الله صادق * وقد جاءه نصر من الله مسعد

وهبت كما هب النسيم إذا سرى * بجند لهم في الحرب كر ومشهد

يغص بهم عرض الفلاة وهو واسع * وكل فتى منهم بسيف مقلد

كأن بسيط الأرض حلقة خاتم * بهم وخضم البحر قطر مبدد

أتته التهاني والبشائر إذ غدا * عليه لواء النصر بالعز يعقد

ولا غرو وهو الضيغم الأسد الذي * مخادمه الأشبال داموا وأسعدوا

أن اتخذ الداعي مدائح شبله * وسيلة مدح دونها الدر ينضد

تضوع قوافي الشعر من طيب ذكره * ويحسن فيه النظم وهو منضد

كذا الدر ثمن هو حيث نيطت عقوده * ولكنه فوق الترائب أجود

فدونك يا ركن المفاخر والعلى

حدائق مدح طيرها يتغرد

فباسمك يشدو في المسامع ذكرها

ويعبق في أقصى البلاد وينجد

إذا قيل من تعني بمدحك في الورى

وتحمده ناديت أحمد أحمد

ولو انني في المدح سحبان وائل

وساعدني فيه زهير ومعبد

لما كنت الا عن علاه مقصرا

وعن بعض ما يسدي ويولي ويسعد

فلا زال كهفا للانام وملجا

مدى الدهر ما ناح الحمام المغرد

وكان له الرحمن في كل مارب

واسعفه فيما يروم ويقصد

ودام له عز وسعد ودولة

ومجد على طول الزمان مؤبد

وعمر طويل وارتقاء ورفعة

وعيش هني بالسعادة ارغد

آمين آمين لا ارضى بواحدة حتى يقول جميع الناس آمينا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى طريق الحق واجتبانا
وافضل الصلوة والتسليم منه على ذي الخلق العظيم
محمد المبعوث بالدين القويم والآل والصحب ذوي الفضل العميم

الحمد هو الثناء باللسان على الجميل والشكر فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم بسبب الانعام سواء كان ذكرا باللسان او اعتقادا
بالجنان او عملا بالاركان فبينهما من النسب الاربع العموم
من وجه وقد تحقق في هذه النسبة امور لا بد منها في تحققها
وهي المعروضان والعارضان والثلث ما صدقات والمادة
والمتعلق ثم ان الثناء ان فسر باتيان ما يشعر بالتعظيم فقوله
باللسان قيد احترازي وان فسر بذكر ما يشعر بالتعظيم فهو للتاكيد المسمى
عند الاصوليين ببيان التقرير ولم يقيد الجميل بالاختياري لانه اراد
الفعل الجميل نظرا الى ان الحمد والمدح اخوان وبعض من قيد به اخرج بعض
افراد المدح والمفهوم من قول صاحب الكشاف الحمد والمدح اخوان الترادف
واورد عليه ان المدح اعم منه كما صرح به في تفسير قوله تعالى
ولكن الله حبب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بفعل الغير وما ورد من
المدح بالجمال وحسن الوجه فمأول ونقل عن المحققين انه خطأ فان جاء عليه

عليه بناء على ما ذهب اليه ثم ان المدح يستعمل في عد المآثر وفي
الثناء الخاص والهجو يقابل الاول والذم يقابل الثاني فمقابله
الحمد واللام في الحمد لتعريف الجنس ومعناه الاشارة الى حضور
الماهية في الذهن وتميزها هناك عن سائر الماهيات فان
المنكر وان دل على ماهية متميزة في الذهن حاضرة عنده الا
انه لا اشارة فيه الى تعينها وحضورها فاذا عرف بلام الجنس
فقد اشير الى ذلك والفرق بين حضورها وتعينها في الذهن
وبين الاشارة الى تعينها وحضورها هناك مما لا يخفى وكونها
لتعريف الجنس هو مختار صاحب الكشاف ثم قال والاستغراق
الذي يتوهمه كثير من الناس وهم لكنه قد حمل المعرف بلام الجنس
في مواضع من تفسيره على الشمول والاحاطة وهو معنى الاستغراق
بعينه وتحقيق هذا المقام ان اللفظ الدال على الماهية من غير نظر
الى وحدة وكثرة واستغراق وعدمه وتعيين وابهام ذهنا
او خارجا وان لم يخل عن احدها هو المطلق والدال عليها
باعتبار تعينها ذهنا فهو علم الجنس وباداة التعريف
هو المعرف تعريف الماهية والاداة لتعينها والفرق بين
ملاحظة التعيين ومصاحبة التعيين بين كما عرفت وقولك
ادخل السوق لمن ليس بينك وبينه سوق معهود من هذا
القبيل والدال على الماهية بشرط وحدة غير معينة هو اسم الجنس
من نحو رجل وفرس ويسمى الفرد المنتشر وقد يطلق عليه المطلق
كما يطلق اسم الجنس على الاول وكثيرا ما يستعمل استعمال الاول

كلا رجل والدال عليها مع قيد وحدة معينة خارجية بنفسه
العلم الشخصي وبالاداة هو المعرف بتعريف العهد الخارجي والقرينة
هو المضمر او اسم الاشارة والموصول في حكم المعرف باللام
التي للعهد الخارجي لان معنى كون الصلة معهودة بين المتكلم
والمخاطب يشير الى ما ذكرنا والدال عليها مع كثرة غير معينة
اسم الجمع ومع الكثرة المستوعبة الاسم المستغرق وهو العام
عند الاصوليين وبهذا علم ان الاستغراق ليس من العهد
في شيء وكذلك استغراق نحو لا رجل وتمرة خير من جرادة
شاهداً فلا بد من اعتبار تعيين ذهني او خارجي فلا يخرج عن
القسمين اعني تعريف الحقيقة او العهد الخارجي فظهر ان
اللام لتعريف العهد فقط ذهناً او خارجاً واما الاستغراق
وعدمه فبحسب المقام وبما ذكرناه ظهر الفرق بين المطلق والعام
وان الاصل في الاطلاق الحقيقة اعني تعريف الجنس والعهد
الخارجي ثبت اتفاقاً وما عداهما دائر بين الاشتراك والمجاز
وانه في اولى لان الاشتراك يخل بالتفاهم ولانه اقل احتياجاً
الى قرينتين بخلاف المجاز والحمل على الاستغراق في بعض
المواضع لقرينة المقام ينادي على المجاز واكثر الاصوليين
على ان هذا التجوز مستمر في الجموع المعرفة باللام وبعضهم
ذهب الى استمرار هذا التجوز في المفرد الجنسي المعرف بها
ايضاً بشرط ان لا يكون معهود سابق فيهما وعند صاحب الكشاف
واكثر ائمة المعاني منع هذا الاستمرار ومنه يظهر ان حملها على

على الاستغراق ههنا ثم لا يأباه المقام عنه لان اختصاص حقيقة
الحمد به تعالى ابلغ من اختصاص افرادها جميعاً وفرادى فاختصاص
الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص الافراد
فلا حاجة في تأدية المقصود الذي هو ثبوت الحمد لله تعالى
وانتفاؤه عن غيره الى ان يلاحظ الشمول ويستعان فيه بامر
خارج عن اللفظ ووجه بعضهم اختيار صاحب الكشاف
الحمل على الجنس دون الاستغراق بانه جعل الجنس في المقام
الخطابي منصرفاً الى الكامل كانه كل الحقيقة في باب ذلك
الكتاب وخاتم الجواد فكان في الحمل على الجنس محافظة على مذهبه
وعورض بامكان الحمل على الاستغراق ايضاً وتنزيل محامد
غيره منزلة العدم في جنب محامده تعالى فلا فرق بين الاختصاصين
في المنافاة ظاهراً واندفاعهما باحد الوجهين المذكورين
ولك ان تقول ان في الحمل على الاستغراق مجازاً وفي استعمال
المستغرق في بعض الافراد مجازاً آخر فكان مجازاً مبنياً على مجاز
بخلاف ما ذكر آنفاً من صرف الجنس الى الكامل من افراده فانه
مجاز شايع بل ربما عد في عرف البلغاء من الحقائق المعرفة فكان
اختياره لهذا مع المحافظة لمذهبه بخلاف الحمل على الاستغراق
حيث لا يتأتى الا بالحمل على المجاز بمرتبتين وهو ممنوع الا ما
اشتهر منه في المرتبة الاولى حتى نزل منزلة الحقيقة كما
حققه في تفسير قوله تعالى انكم كنتم تأتوننا عن اليمين هذا
وان التخصيص المستفاد من لام التعريف ثبوتي ومن لام الجر

الثاني والفرق بينهما ظاهر ويمكن ان يجعل احدهما تأكيدا للآخر
كما حققه صاحب الكشف في حواشيه على تفسير سورة التغابن
والله اصله الاله فحذفت همزته على غير قياس والادغام
والتعويض دليل على ذلك وقيل على قياس تخفيف الهمزة فيكون
الادغام والتعويض من خواص الاسم الجليل ليمتاز بذلك عما عداه
امتياز مسماه عما سواه والاله في الاصل اسم جنس يقع على
كل معبود ثم غلب على المعبود بالحق كالنجم والصعق واما
الله فعلم مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره اصلا واشتقاق
الاله من الالهة بمعنى العبادة كما ذكره الجوهري فهو اسم منها
لا صفة بدليل انه يوصف ولا يوصف به كالكتاب اسم
يقع على المكتوب وليس بصفة وبيان ذلك ان الاسم
قد يوضع لذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا وقد يجعل
صفة معينة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ومثل ذلك
يسمى صفة وذلك المعنى المعتبر فيه لصحة الاطلاق كالمعبود
ويلزمه الموصوف لفظا او تقديرا تعيينا للذات التي قام
بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعاني
القائمة بها فيكون اسما لا يشتبه بالصفة قطعا كفرس
وابل وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له نوع تعلق بها
وذلك على قسمين الاول ان يكون ذلك المعنى خارجا عن
الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كالاحمر اذا
جعل علما لذات فيه حمرة وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع
في انفسها وجعل دبيبها سببا للوضع لا جزءا من مفهوم اللفظ

باعتبار معنى معين يقوم به فتركب مدلوله من ذات مبهمة صح

12

اللفظ الثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له
فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة والزمان
والمكان وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع مع دبيبها
ومن هذا القسم كتاب وآلة فهذان القسمان ايضا من
الاسماء والمعنى المعتبر فيهما مرجح للتسمية لا مصحح للاطلاق
فلا يطرد ان في كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا يقعان صفة
لشيء لكن ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد اشتباها
بها لان المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما ومعيار
الفرق انهما يوصفان ولا يوصف بهما على عكس الصفات
وحيث وجد في الاستعمال اله واحد ولم يوجد شيء اله مع كثرة دورانه
على الالسنة عرف انه من الاسماء دون الصفات وهكذا حكم
امام ولباس وسائر ما اعتبر فيه معنى خصوصية ما للذات
والهداية دلالة بلطف على ما يوصل ولذلك اختصت بالخير
وقوله تع فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد على التهكم والاصل
تعديتها بالى واللام كما في قوله تع قل هل من شركائكم من يهدي
الى الحق قل الله يهدي للحق وقوله تع لنهدينهم سبلنا من باب
[illegible] وهداية الله تع متنوعة الى انواع لا يكاد تحصر
منحصرة في اجناس منها انفسية كافاضة القوى الطبيعية
والحيوانية والقوى المدركة والمشاعر الظاهرة والباطنة
على الانسان التي بها يتمكن من اقامة مصالحه المعاشية والمعادية
ومنها آفاقية فاما تكوينية معربة عن الحق بلسان الحال واما

موقتي صح

بنصب الأدلة المودعة في كل فرد من افراد العالم وفي كل شيء
له آية تدل على أنه واحد وآيات تنزيلية مفصحة عن تفاصيل
الاحكام النظرية والعملية بلسان المقال بارسال الرسل
وانزال الكتب المطوية على انواع الهداية واصنافها افرادها
وفي هذه الدلالة الخاصية كشف الاسرار على قلب المهدي اما
بالوحي او الالهام واللام في الحق للعهد الخارجي اعني كلمة الاسلام
والاضافة بيانية ويجوز ان تكون الاضافة لامية وتعليق
الحكم على الموصول يشعر بعلية ما اخذ ما في حيزه من الصلة لعرضا
لنعمة الهداية بعد الدلالة على استحقاقه الذاتي تنبيها على
الاستحقاقين الوصفي والذاتي والصلوة من الله الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء وهي فرض
على كل مؤمن بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية
وانما اكد سلموا دون صلوا للاكتفاء بالاقتداء بالله وملائكته
في ذلك المدلول عليه بقوله يصلون فاغنى عن التاكيد في التصلية
واما التسليم فلما لم يتقدم له ذكر يفيد تلك الفائدة اكد اولا لان
الصلوة على معانيها الثلثة لما كانت راجعة الى النفع بمعنى
الرحمة اما بالدعاء او بالاستغفار او بدونها فلم يكن محلا للتاكيد
بخلاف التسليم اعني التحية فانه ليس بهذه المثابة فكان
محلا للتاكيد ثم ان الوجوب قيل كلما جرى ذكره صلى الله تعالى
عليه وسلم لقوله عليه السلام رغم انف رجل ذكرت عنده
فلم يصل علي وقوله عليه السلام من ذكرت عنده فلم يصل علي

دخل النار ويروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله وكل
بي ملكين فلا اذكر عند مسلم فيصلي علي الا قال ذلك الملكان
غفر الله لك وقال الله تعالى وملائكته جوابا لذينك الملكين
آمين ولا اذكر عند مسلم فلا يصلي علي الا قال ذلك الملكان
لا غفر الله تعالى لك ويقول الله تعالى وملائكته جوابا لذينك
الملكين آمين وقيل يجب في كل مجلس مرة وان تكرر ذكره
عليه السلام كما قيل في آية السجدة ومنهم من قال بالوجوب
في العمر مرة والذي يقتضيه الاحتياط ويستدعيه معرفة شانه
وعلو مقامه الكريم ان يصلي عليه كلما جرى ذكره عليه افضل
الصلوة والتسليم محمد يجوز فيه الجر على البدلية او على انه عطف
بيان لذي الخلق فان الصفة اذا تقدمت على الموصوف
اضمحلت الوصفية وجعل المتبوع تابعا نحو الى صراط العزيز الحميد الله
والرفع والنصب على المدح وحذف التنوين فيه لالتقاء
الساكنين كقوله فالفيته غير مستعتب ولا ذاكر الله الا
قليلا وانما آثر ذلك على حذفه للاضافة لقصد التنبيه على
المتعاطفين في التنكير وقرئ قل هو الله احد الله الصمد ولا الليل
سابق النهار بترك تنوين احد وسابق ونصب النهار
ووصف الخلق بالعظيم اتباعا للنظم الكريم وقال بعض
الشارحين واشارة الى ان المختص به هو محمد عليه السلام
ولذا لم يذكر اسمه واورد عليه ان الاولى ترك قوله به
اذ الضمير اما الى مجرد الخلق ففيه انه لا يختص به عليه السلام

بل قد يوجد في افراد الناس وانما المختص به هو الخلق العظيم
والوصف المذكور لا يجدي في ذلك نفعاً وانما الى الخلق الموصوف
بالعظيم فمصادرة ثم انه يمكن ان يعلل وصف الخلق بالعظيم
بوجه آخر غير ما ذكره الشارح وهو ان اختصاصه عليه السلام
انما هو بالخلق الموصوف به لا بمجرد الخلق فانه قد يوجد في
افراد الناس ولعله اقرب انتهى واقول حاصل ما اراده
بهذا المورد انه ان رجع الضمير في به الى الخلق المجرد عن الوصف
لا يتم التقريب اذ المدعى وصف الخلق بالعظيم والدليل على
مجرد الخلق به عليه السلام وذلك لا يقتضي ان يوصف
الخلق بالعظيم كما هو المدعى وان رجع الى الخلق الموصوف
بالعظيم يكون المعنى وانما وصف الخلق بالعظيم لان المختص به
بالخلق الموصوف بالعظيم محمد عليه السلام وذلك مصادرة
على المطلوب الذي هو الوصف بالعظيم حيث جعل المدعى
جزء الدليل وحاصل قوله انه يمكن اي ان يقال معناه في التعليل
ان وصف الخلق بالعظيم في الكلام لان اختصاصه عليه السلام
في نفس الامر انما هو بالخلق الموصوف بالعظيم فالوصف
الواقع في المدعى ذكري والمذكور في الدليل بحسب الاتصاف
في نفس الامر وحيث اختلفت الجهة لا مصادرة واجيب
ان الضمير في به ان عاد الى اللام الموصولة في المختص على
انه اسم مفعول فلا مصادرة ويكون الباء ايضاً داخلة على
المقصور عليه فالمختص به عبارة عنه عليه السلام على انه

اختصاصه ح

على ما اختاره ح

التقريب سوق الدليل على وفق المدعى بعدم تمامه عبارة عن افادة الدليل على وجه الاستلزام المدعى

١٥

انه يجوز عود الضمير الى الخلق الموصوف بالعظم على ان
المختص اسم فاعل والباء داخلة على المقصور والا مصادرة
ايضاً اذا اريد المختص بالوصف في نفس الامر على ما بين
في مراد المعترض فكلامه لا يخلو عن سفسطة وان عبر بالاقرب
والاولى فافهم قال عفي عنه

اخذه من سوفسطا وهي باللغة اليونانية المموهة

وبعد فالمنار متن فائق ... بالحفظ ما بين المتون لائق
قد رمت ان انظمه ليقربا ... ويسهل الحفظ على من طلبا
اوردت منه كل لفظ موجز ... منتظماً في سلك بحر الرجز
وها انا اشرع في المرام ... بعون ربي خالق الانام
وارتجي الاخلاص في كل عمل ... لوجهه سبحانه عز وجل

وقد اتت منظومة مفصله
على معاني اصلها مشتمله
وان تسل عن اسمها يا صاحبي
والعقد قل قرة عين الطالب
٩٠٣

يجوز في هذه الواو ان تكون عاطفة على ما يفهم في الكلام
السابق واما مقدرة بعدها على حذف قول صاحب المفتاح
واما بعد فان خلاصة الاصلين الخ ويجوز ان تكون عوضاً
عن اما المحذوفة النائبة مناب مهما يكن من شيء لقصد
الاختصار فلا تكون عاطفة ودخول الفاء في الجواب على الاول
ظاهر وعلى الثاني على توهم اما على حد قوله بدا لي اني لست
مدرك ما مضى ولا سابق شيئاً اذا كان جائياً والعامل
في بعد على الاول في الجزاء الذي هو معنى الفعل او فعل الشرط القائمة
اما المحذوفة مقامه وعلى الثاني ما يفهم من السياق من مثل
اعلم واقول ويجوز ان تكون لمجرد العطف بدون ملاحظة
اما ولا يكون من عطف القصة على القصة لاختلاف المتعاطفين
انشائية واخبارية وبعد من الظرف واكثر ما تستعمل في

الزمان وقد تردد للمكان اذا اضيفت اليه نحو قولك
داري قبل دارك وبعدها ذكره الشارح مثنى ولها اربعة احوال
في ثلثة منها تعرب وفي واحدة تبنى اما اذا ذكر المضاف اليه
او نوى لفظه او قطعت عن الاضافة لفظا ومعنى فتعرب
واما اذا نوى معناه فقط كما هنا فتبنى ووجه البناء شبهها
الحرف في الافتقار وقيل لتضمنها معنى لام الاضافة فان
اختصاص هذه المبنيات مع القطع عن الاضافة كاختصاصها
معها والاضافة مقدرة باللام وبتقديرها يتضمن المضاف
معناها غير معارض بما هو من خواص الاسماء المرجح للاعراب
فتامل وانما بنيت على الضم لانه اقوى الاحوال تنبيها على عروض
سبب البناء وقيل لتكمل لها الحركات الثلث وقيل
لشبهها بالمنادى في الاعراب حال التنكير والاضافة ثم ان
هذه الظروف تسمى غايات لان الاصل فيها ان يكون مضافا
وغاية الكلمة المضافة آخر المضاف اليه لانه تتمته ومن تمام معناه
فاذا حذف المضاف اليه وتضمنه المضاف صار آخر
المضاف غاية وزاد بعض النحاة وجها خامسا وهو الاعراب
اذا نوى المضاف اليه منكرا وقوله بالحفظ متعلق بلائق خبر ثوب
لائق به الثوب اي يليق به والحفظ مصدر من المبني للمفعول
اي لائق بان يحفظ ويحتمل ان يكون من المبني للفاعل على حذف
مضاف اي بذي الحفظ فالمتن يكسو حافظه الكمال كما يكسو
الثوب لابسه الجمال ففي الكلام استعارة بالكناية وتخييل باستعارة

وتجلدي للشامتين اريهم
اني لريب الدهر لا اتضعضع
واذا المنية انشبت اظفارها
الفيت كل تميمة لا تنفع

باستعارة الثوب للمتن مدلولا عليه بشيء من روادفه اعني اللائق
وما في اما بين زائدة للتاكيد ثم ان دلالة الحروف الزائدة على
التاكيد مجازية ومن قال ان الحروف الزائدة موضوعة للتاكيد
اراد به الوضع النوعي فلا ينافي المجازية وبهذا ظهر الفرق بين
الحروف الزائدة للتاكيد والحروف المشبهة الموضوعة
للتاكيد بقي الكلام في بيان ان هذا من اي نوع من انواع المجاز
وما العلاقة قال السعد التفتازاني وهذا مما لم يحم احد حوله
وبين حقها الاضافة الى سعد وقوله بين الدخول فحذف بين ثابت بل
بين اجزاء الدخول وهو حال من الضمير في لائق والزوم الطلب
مرادا به الارادة مجازا من قبيل اطلاق اسم المسبب على
السبب وفي يقرب ضمير يرجع الى المتن على تقدير مضاف
اي ليقرب حفظه ويسهل عطف تفسير له واللام في الحفظ
عوض عن المضاف اليه اي حفظه فهي للعهد الخارجي والرجز
ضرب من الشعر ووزنه مستفعل ست مرات واضافة البحر
اليه من قبيل شهر رمضان واضافة السلك اليه من قبيل اضافة
المشبه به الى المشبه ووجه الشبه ان هذا البحر يجمع الالفاظ
المنثورة جمع السلك الفرائد والفرائد المنضدة مستعارة
لكل لفظ موجز على طريق الاستعارة بالكناية بذكر شيء من
روادفها اعني السلك واثبات السلك لها تخييل
وذكر الانتظام ترشيح وفي التعبير بينتظم اشارة الى سلاسته
كما قيل ويكاد قبل النظم ينتظم وفي ذكر الابراد مع البحر ايهام

المناسب لها لا يخفى وذلك ان تجعل الكلام مبنيا على التمثيل
ولا ينافيه التجوز في مفردات تلك الالفاظ الدالة على الهيئة
الثانية مرادا بها الهيئة الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ
استعارة تمثيلية لكل واحد من طرفيها منتزع من امور متعددة
ولا يكون في شيء من مفردات تلك الالفاظ تصرف اي بحسب
هذه الاستعارة بل هي على حالها قبل الاستعارة
حقيقة كانت او مجازا فافهم وجملة ادرت في محل نصب
على انها حال من ضمير الفاعل في نظمه بتقدير قد كقوله تعالى
جاؤكم حصرت صدورهم ويجوز ان يكون مستأنفة جوابا
لسؤال نشأ من البيت السابق فلا يكون لها محل من
الاعراب وها يجوز ان يكون اسم فعل بمعنى خذ وترد مستعملة
بكاف الخطاب وبدونها ويجوز فيها المد واذا مدت استغنت
عن الكاف بتصريف همزتها تصاريف الكلام فيقال هاء
للمذكر بالفتح وهاء للمؤنث بالكسر وهاؤما وهاؤن وهاؤم
ومنه هاؤم اقرؤا كتابيه وعلى هذا فالمعنى خذ هذا النظم فاني
قد شرعت على ان جملة انا شارع مستأنفة استينافا بيانيا
ويجوز ان يكون حرف تنبيه على تقدير اسم الاشارة بعد ها
اي وها انا ذا شارع ولها استعمالات اربع احدها ان
تدخل على اسم الاشارة غير المختص بالبعيد نحو هذا بخلاف
ثم وهنا بالتثنية وهناك والثاني ان تدخل على ضمير
الرفع المخبر عنه باسم الاشارة كما هنا اذا قدرته الثالث

المشبه بها صح

اي ايها المعنى تقدم حالا ... تمثيل الحال ... وتذكرها في المعنى المتردد في الافعال المختلفة بحال جزئية

١٧

الثالث نعت اي في النداء نحو يا ايها الرجل وهي في
هذا واجبة والرابع نحو ها الله في القسم بقطع
الهمزة ووصلها وكلاهما مع اثبات الف ها وحذفها
وقول خالق الانام ان كان اسم الفاعل بمعنى المضي
فلا اشكال في توصيف المعرفة به لان اضافته محضة
تفيد التعريف وان كان بمعنى الاستمرار فكذلك وما يرى
في كلام صاحب الكشاف من التدافع حيث جوز في مالك
يوم الدين ان تكون الاضافة محضة على كونه بمعنى الاستمرار
ومنع ذلك في قوله تع وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر
فقال قرئ بجر الشمس والقمر عطفا على الليل وبنصبهما باضمار
جعل او عطفا على محل الليل لانه اسم الفاعل ههنا ليس في
معنى المضي فتكون اضافته حقيقية بل هو دال على جعل
مستمر في الازمنة المختلفة ومثله فالق الحب والنوى
وفالق الاصباح كما تقول زيد قادر عالم ولا تقصد
زمانا دون زمان انتهى وحاصله ان اضافة الوصف
انما يكون حقيقية اذا كان بمعنى الماضي وانه اذا كان
لافادة حدث مستمر في الازمنة كانت اضافته غير
حقيقية وكان عاملا فمدفوع بانه حيث جعل بمعنى الاستمرار
من قبيل الاضافة المعنوية اراد به الاستمرار الثبوتي
الذي هو من خواص الاسماء كالصفة المشبهة لا التجددي
وحيث جعله من قبيل الاضافة اللفظية اراد به الاستمرار

التجددي الذي يكون في الفعل المضارع او بانه الاستمرار
لما كان مشتملا على الازمنة الثلثة فحيث غلب جانب
المضي كانت الاضافة معنوية وحيث اعتبر جانب الحال
او الاستقبال كانت لفظية وسبحان قيل علم على
التسبيح ولا ينافيه الاضافة اذ ليست هي من قبيل زيد
المعارك حتى تكون شاذة بل هي من قبيل حاتم طي وعنترة
عبس فان تنكير العلم بارادة الوصف الذي اشتهر في
ضمن ذلك العلم شائع مطرد ولهذا لم يتصف الا البديع
بخلاف اضافة زيد المعارك فانها نشأت من عروض الاشتراك
في التسمية فهي شاذة ونص ابن الحاجب على علميته في غير
حال الاضافة وقيل اسم مصدر واليه ذهب القاضي والفرق
بين المصدر واسم المصدر كما نقله الطيبي عن بعض المغاربة
هو ان المعنى الذي يعبر عنه بالفعل الحقيقي الذي هو مبدأ الفعل
الصناعي ان اعتبر فيه تلبس الفاعل به وصدوره منه وتجدده
فاللفظ الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا وان
لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا عن هذا
القيد المذكور هو اسم المصدر قال الرضي يعمل اسم المصدر عمل
المصدر وهو شيئان احدهما ما دل على معنى المصدر من زيادة
في اوله ميم كالمقتل والمستخرج والثاني اسم العين مستعملا
بمعنى المصدر كالعطاء يستعمل بمعنى الاعطاء وهو في الاصل اسم
لما يعطى قال بعض المحققين ولا يخفى ما بين الكلامين من

التدافع انتهى واقول في وجه التوفيق بينهما ان زيادة
الميم في اولها ودل على معنى المصدر والنقل من اسم العين
امارة عدم اعتبار قيد التلبس والصدور والتجدد في
مفهوم ذلك المعنى المعبر عنه باسم المصدر فهو تعريف رسمي
لاسم المصدر وح لا منافاة بين الكلامين واما الحاصل بالمصدر
فهو ما يترتب على المعنى المصدري من الاثر والهيئة فيمن قام به
ذلك المعنى او وقع عليه كالحركة المترتبة على القيام والوجع
المترتب على الضرب والسخونة الناشئة من التسخين
واللون الحاصل من الصبغ ونحو ذلك وسبحان في البيت
منصوب على انه مفعول مطلق وفعل العامل فيه من قبيل ما
حذف وجوبا سماعا وبين المصدر والمفعول المطلق
عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مثل ضربت ضربا وينفرد
المصدر في نحو اعجبني زيد وينفرد المفعول المطلق في نحو
سبحان ورجع القهقرى واشباههما مما انتصب على انه
مفعول مطلق وليس بمصدر **اربعة اصول الشرع كالاساس**
كتاب السنة اجماع وقياس اعلم انه حق كل متعلم ان يتصور
الفن الذي يحاوله بالحد او الرسم ليكون على بصيرة في
طلبه وان يعلم ما هو غايته حتى لا يكون سعيه عبثا وما منه
استمداده وهو العلم الذي يبتني عليه هذا العلم وتتفرع
عليه مسائله ليتمكن من تحقيق مطلوبه واسناده الى اصوله
فاصول الشرع لفظ مركب اضافي جعل علم جنس لهذا الفن

العلم شخص له ولا اسم جنس له وهكذا اسماء العلوم والاصول
جمع اصل وهو ما يبتني عليه غيره والمراد منها الادلة اذ اصل
كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع
الاحكام الى هذه الادلة والشرع في اللغة الاظهار وجاء
بمعنى الفاعل والمفعول فالمعنى على الاول ادلة الشارع التي
نصبها على المشروعات كذا وكذا او تكون اللام في المتن
للعهد الخارجي والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك
بيت الله وناقة الله وعلى الثاني الادلة التي تثبت المشروعات
بها واللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه
كقولك الله الهنا ومحمد نبينا ففيه اشارة الى ان المشروعات
الثابتة بهذه الادلة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول
والحمل على الثاني اظهر لان غالب الاصوليين وضعوا مكان
الشرع الفقه فعلم ان الشرع اريد به الفقه اعني الاحكام
الشرعية الا ان المص عدل الى الشرع لان هذه الاصول اصول
لهذه الاحكام الشرعية لا للموقوف عليها ولان الشرع اعم
فائدة واكثر تعظيماً ولان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه
الادلة سوى القياس ولا يختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه
من اصول الدين قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
واما معناه علماً فهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فاحترز
بالقواعد عن العلم بقاعدة منها وبالتي يتوصل عن علوم لا يتوصل بها

١٦

بها الى علم آخر كالكلام والفقه وبالقيود الباقية عن علم النظر
والاستدلال وغيره مما يتوصل به الى علم غير علم الفقه وقد يطلق
على القواعد نفسها لان اسم كل علم يصح ان يقال للادراك
ولمتعلقاته بل وللكيفية الراسخة في النفس المعبر عنها بالملكة الحاصلة
من مزاولة تلك القواعد واما فائدته فالعلم باحكام الله تعالى
لانه غير مطلوب لعينه بل لكونه موصلاً الى علم الفقه فيكون
غايته وكل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث
انها طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها عليه
ويعم الافعال الاختيارية وغيرها واما الغرض فهو باعثه
اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له ولا يوجد في افعاله تع
وان جمت فوائدها كما حققه السيد الشريف في حواشي
العضدية واما استمداده فمن علوم ثلثة علم الكلام لان
مرجع الادلة الشرعية الى قول الله تعالى والعلم به يتوقف على
معرفته والعلم بكونه عالماً قادراً متكلماً وقول الرسول عليه الصلوة
والسلام والعلم به يتوقف على العلم برسالته وذلك موقوف
على الادلة المعجزة وعلم العربية لان دلالة الفاظ الكتاب والسنة
عربية وتصور الاحكام ليتمكن من العلم باقتضاء الدليل اليها
واختصاص بعض الدلائل ببعض الاحكام كالامر والنهي
بالوجوب والحرمة مثلاً واذا كان استمداده من هذه العلوم
كانت مباديه منها لا محالة ولما كانت من هذه المبادي ما هو
مبين في علوم اخر لم يتعرض لها في هذا المختصر بقي الكلام في انه

موضوع هذا العلم ما هو فقيل هو الادلة السمعية لانه يبحث عن احوالها
من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقاً واما باعتبار تعارضها
واستنباطها منها ومنهم من قال هو الادلة مع الاجتهاد
او الترجيح نظراً الى الظاهر ومنهم من قال هو الادلة السمعية
والاحكام اذ قد يبحث فيه عن اعراض الحكم ايضاً مثل كون
الوجوب موسعاً او مضيقاً وكون الفرض فرض عين او
كفاية الى غير ذلك وقدم القرآن لانه حجة من كل وجه واعقبه
بالسنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع عنهما
لتوقف حجيته عليهما والثلثة حجج موجبة للاحكام قطعاً
ولهذا قدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على
المقيس عليه لكان نزعاله ولفرعية ذا وبعضهم المستنبط
من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي لكنه
اصل بالنسبة الى ما ثبت من الحكم فلهذا جعل رابع الاصول وهو
في الاصل ظني وقطعية بعارض وهو ان تكون علته منصوصة
وما سواه من الاصول على العكس من ذلك فلا يرد ان العام المخصوص
والآية المؤولة وخبر الواحد والاجماع الذي نقل الينا بطريق
الآحاد ليس بحجة قطعاً وان القياس المنصوص العلة يوجب
الحكم قطعاً فلا يجوز نسخ الكتاب به بخلاف السنة المتواترة والمشهورة
فلا اثر له الا في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثبات اصله
واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم مثال الاستنباط
من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السبيلين

السبيلين الثابت بكونه خارجاً نجساً قياساً على الخارج
من السبيلين الثابت حكمه بقوله تع او جاء احد منكم
من الغائط ومن السنة جريان الربا في الجص والنورة
والحديد والصفر بالقدر والجنس قياساً على الاشياء
الستة المنصوص عليها في قوله عليه الصلوة والسلام
الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم
منافع الغصب بعلة انها محرزة قياساً على سقوط تقوم
منافع البدن في الولد في الولد المغرور الثابت بالاجماع
فان الصحابة رضي الله عنهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا
عن تقويم المنافع صار اجماعاً منهم على سقوط تقومها
لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان وحصر
الاصول الاربعة استقرائي وان ابرزته في صورة
الحصر العقلي وجعلته دائراً بين النفي والاثبات فقلت
ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او لا والاول اما ان يتعلق بنظمه
الاعجاز فهو القرآن او لم يتعلق وهو السنة والثاني ان اتفقت
الآراء على ثبوته فهو الاجماع والا فهو القياس وقوله اربعة
جار على قاعدة عكس التانيث فان المعدود مذكر لكنه اذا
حذف المعدود يجوز في مثله التانيث وعدمه وهو خبر مقدم
تقديمه لافادة الحصر وقوله كالاساس متعلق بمحذوف على انه
صفة اصول او حال منه باعتبار المعنى الاضافي لا العلمي
وفيه اشعار بان ابتناء الاحكام على ادلتها معنوي شبه

بالحسنى وقوله كتاب السنة لحبدل غير اربعة مفصل مجمل
وهو على تقدير حرف العطف كقول الحطيئة ان امرأ رهطه
بالشام منزله برمل يبرين جار لعمري شد ما اغتربا وحكى ابو زيد اكلت خبزا لحما تمرا
اولها القرآن وهو ما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم نقلا
تواتراً مكتوباً في المصحف لا ريب فيه وبهذا عرف
القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام
على المجموع المعين من كتاب الله تعالى المقروء على السنة العباد
وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعله
في المتن تفسيراً له والكتاب في الاصل من الاسماء المشتبهة
بالصفات غلب في عرف الشرع على القرآن كما غلب في
عرف النحاة الكتاب على كتاب سيبويه فاللام فيه ليست
للعهد الخارجي كما ظنه البعض الا ان يراد بحسب الاصل قبل
الغلبة فجعله تفسيراً له يندفع ما قيل انه يلزم ذكر المحدود في الحد
ولا يحتاج الى ان يجعل القرآن بمعنى المصدر لانه مخالف للعرف
بعيد عن الفهم بمنزلة الحقيقة المهجورة ثم القرآن يطلق على الكلام
النفسي الازلي وهو صفة قديمة ليس من مقولة الحروف
والاصوات ويطلق على الكلام اللفظي المؤلف من الاصوات
والحروف القائمة بمحالها على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى
القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة
بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في
تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم فقوله ما نزل على الرسول اي

مكتبا

اي رسولنا صلى الله عليه وسلم خرج به سائر الكتب
السماوية والاحاديث القدسية على القول بانه نزل
معناها لا الفاظها وبقوله تواتراً اي نقلا متواترا فهو
منصوب على المفعولية المطلقة ويجوز ان يكون المعنى نقل
تواتر فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه يخرج
الآحاد والقراءات الشاذة وبقوله مكتوبا في المصحف
يخرج منسوخ التلاوة سواء كان منسوخ الحكم او لا والمراد من
المصحف عرفاً ما جمع فيه القرآن الشخصي المعلوم لكل احد
وبالمعرف ما يطلق عليه اسم القرآن اعني المفهوم العام
الصادق على الكل والجزء الذي هو مطمح نظر الاصولي في
الاستدلال فلا دور لان الاصوليين يبحثون عن القرآن
من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل انما هو آية او بعضها
فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوه على الكل فكونه منزلا
على الرسول صلى الله عليه وسلم مكتوبا في المصحف منقولا
تواترا من خواصه اللازمة الصادقة على الكل والجزء ولهذا
لم يتعرض لوصف الاعجاز لانه لا يوجد في كل جزء اذ الاعجاز
انما يتحقق بسورة او آية مقدارها على الصحيح فالقرآن مفهوم
شخص بالنظر الى العرف العام ومفهوم كلي بالنظر الى العرف
الخاص وفي قوله لا ريب فيه اقتباس لطيف يخرج به المشهور
ان عد من قبيل المتواتر كما هو رأي البعض والا فهو بالقيد
لانه لا يلزم من قيود التعريف ان يكون كل منها مخرجاً بل قد يرد

ببعضها زيادة التمييز كما قيل في تعريف الحيوان جسم نام حساس
متحرك بالارادة لان الحساس مغن عن قيد التحرك بالارادة
فان قلت هل يصدق هذا التعريف على البسملة اولا (استفهام)
الصحيح من مذهب ابي حنيفة فيها قلت ان التعريف
صادق عليها والصحيح من مذهب ابي حنيفة انها آية فذة (فرد)
انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة
وانما لم يكفر منكرها مع انكاره القطعي لاختلاف الائمة فيها
فبالنظر الى تواترها بالنسبة الينا حكمنا بانها قرآن وبالنظر
الاختلاف السابق لم يكفر جاحدها واما قراءة الجنب والحائض
فانما يجوز بقصد التيمن لا بقصد القراءة واما عدم اجزائها
في الصلوة فلما ذكر من الاختلاف في كونها آية تامة فان
الشافعي ذهب الى انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية فاورث
شبهة في كونها آية تامة فقلنا بعدم الاجزاء احتياطا وان
اجزأت عند الامام الآية القصيرة قال في المنظومة النسفية
ويكتفي باية قصيرة وبالثلث اوجبا تقديره ثم ما ذكر من الحد
ليس بحد حقيقي سواء اريد تعريف مجموع الكتاب اعني الجزئي
او ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع الذي هو مطلق نظر الاصولي
بل هو رسمي على الثاني لفظي على الاول مع شرط في التعريف
حقيقيا او رسميا او لفظيا الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد
المحدود ليكون مانعا والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد
عدم المحدود ليكون جامعا ثم قوله في النظم مكتوبا دالا ريب فيه

ريب فيه حالان من ضمير نائب الفاعل في نقل حالا لا حالان مترادفان
لان هذين الوصفين لا ينفكان عنه ويجوز في الثانية ان
يكون صفة ثانية لنقلا او حالا مؤكدة لصاحبها سواء كان
من النقل او من ضمير عامله فافهم

وانه اسم النظم والمعنى وما يعرف حكم الشرع الا بعد ما
تعرف اقسامهما وانها اربعة فان تم تقسيمها
ففي وجوه ولكن النظم لغة وصيغة وتلك ايضا اربعة

الضمير في انه راجع الى القرآن المعرف وفي ذكر النظم دون
اللفظ رعاية للادب مع تشبيه كلماته بالدرر ولا يقدح
في ذلك اطلاق النظم على الشعر لانه ايضا مأخوذ من المعنى
الاصلي اعني نظم الدرر ولا ذكر اللفظ في تعريف الخاص
لان المراد هناك كل ما هو اعم من خاص القرآن ثم ان
كونه اسم النظم والمعنى قول عامة العلماء خلافا لمن زعم ان
المعنى المجرد هو القرآن وان ذلك مذهب ابي حنيفة
متمسكا بتجويزه القراءة بالفارسية في الصلوة بدون عذر
فان الاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم
وعلى قوله المرجوع عنه فانما رخص في سقوط النظم مع كونه
ركنا بمعنى انه لم يجعله ركنا لازما لان مبناه على التوسعة
خصوصا في حال الصلوة التي هي حال المناجاة ومبنى
فرضية القراءة على التيسير فكان رخصة اسقاط كما قال
في الكشف الكبير ورده الاتقاني بانه لو كان كذلك لم يكن

الاصل مشروعاً كالاتمام في السفر وحمله على انه رخصة ترفيه
كالافطار للمسافر في رمضان والجواب انه انما جعل اسقاط
لزومه هو الرخصة فلا يرد ما ذكره وهذا في حق جواز الصلوة
خاصةً حتى يكفر من انكر كون النظم منه لا ويحرم كتابة المصحف
بالفارسية ويعزر من داوم على القراءة بالفارسية ولا يجب
في القراءة بالفارسية سجدة التلاوة فلا يحرم مس مصحف
كتب بالفارسية على غير المتطهر ولا حرمة قراءة القرآن
بالفارسية على الجنب والحائض على ما اختاره بعض المشايخ
من المتاخرين فلانه لم يرو عن المتقدمين في ذلك نص فقالوا
بالحرمة احتياطاً وقوله وانما يعرف حكم الشرع اي الشارع
فيطلق الحكم في العرف على اسناد امر الى آخر وفي عرف الاصوليين
على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
وفي عرف المنطقيين على ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ويسمى تصديقاً وفي عرف الفقهاء على ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول
فكان حقيقة اصطلاحية وهذا هو المراد ههنا وخرج به ما لم يتعلق
بالاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها واما وجوب
اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب فهي
احكام تعلقت بالجميع ثبتت ببعض النصوص من الكتاب
او السنة وفي الحصر بكلمة انما رد لاعتقاد من زعم ان المعنى
المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة

موقوفة على معرفة المعنى فقط فهو من قبيل قصر القلب ويجوز
ان يراد بالشرع معنى الدين الذي هو وضع الهي سائق
لذوي العقول الى الخيرات فيكون المعنى لا يعرف الحكم الثابت
في الشرع الا بعد معرفة تلك الاقسام واغنى عن جمع الحكم ما
في الاضافة من معنى العموم والاقسام من جموع القلة وبناؤها
اربعة من الثلاثة الى العشرة بدخول الغاية في المغيا وهي
أفعُل وأفعال وأفعِلة وفِعلة وقد استعمل ههنا بمعنى الكثرة
اذ اقسام النظم والمعنى على ما سيأتي تبلغ ثمانين قسماً ومثل
هذا الاستعمال وضعي حيث لم يوضع له غير هذا الجمع والا
نحو اقلام مما وضع له جمع كثرة فهو استعمالي وعلى الثاني
قوله لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى واسيافنا يقطرن
من نجدة دماً ووجه الانحصار في هذه الاربعة ان اللفظ الدال
على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة
عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له
فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وان
كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو
الثاني والا فهو الرابع والجميع اقسام النظم بالنسبة الى المعنى
وهذا الاخذ بالحاصل اولى مما اختاره بعضهم ان الثلاثة
الاول اقسام النظم والرابع راجع الى المعنى وقوله في وجوه
ذلك النظم اي جهاته واعتباراته وقوله لغةً اي مادة والمراد
بها مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة

قال ان الكتابة ... بيان ان ما اريد ... هذا البيت
قلت جفنات بكسر وسكون فانستعمالها
في الكثرة وفي جمع السلامة اقوال شتى اصح
انها للقلة ... الى الثالث ...
مطلقاً جمع نظراً الى القلة والكثرة كما في الرضي

وقوله وصيغة اي هيئة عارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وبتقديم بعض الحروف على بعض فان الواضع كما وضع حروف
ضرب بازاء المعنى المخصوص وضع هيئة بازاء معنى المضي فاللفظ
لايدل على معناه الا بوضع الهيئة والمادة فيعبر بذلك عما عن
وضع اللفظ ولهذا قال في التنقيح باعتبار وضعه له وقدم في
النظم المادة على الهيئة عكس ما وقع في المتن نظرا الى الترتيب
الوجودي وذكر الصيغة مع كونها لغوية من قبيل اسري بعبده ليلا
او من قبيل التخصيص بعد التعميم اعتناء بشان الخاص لما علم ان
اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذين
عليهما مدار الاحكام الشرعية ولم تخرج الحقائق العرفية عن
الاقسام المذكورة لانها لما كانت موضوعة بوضع الشارع
كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وقوله في
وجوه ذلك النظم خبر مبتدا محذوف تقديره فاولها بقرينة
قوله في البيت الآتي والثاني منها اوجه البيان والجملة جواب
الشرط في البيت قبله اعني قوله فان ترم تبيينها وقوله ذلك
ايضا اربعة يعني كما ان اقسام النظم والمعنى اربعة فالاول من
تلك الاقسام المعبر عنه بوجوه النظم من حيث الصيغة واللغة
ينقسم الى اربعة اقسام ايضا وهي ما ذكره بقوله
الخاص والعام كما يفصل مشترك رابعها المأول
انما انحصر القسم الاول من اقسام النظم الاربعة الاول في هذه
الاربعة المذكورة لان اللفظ لا يخلو اما ان يكون موضوعا بازاء

بازاء معنى واحد او اكثر فالاول الخاص والثاني اما ان يكون
شاملا لمعانيه اولا فالاول العام والثاني ان لم يترجح البعض
على البعض فهو المشترك وان ترجح فهو المأول واسقط بعضهم
المأول من هذه الاقسام بناء على ان رفع الاجمال بدليل ظني
انما يكون بعد الاستعمال وكلامنا قبله كما في التحرير واختاره
منصور القاآني واسقط في التوضيح ايضا وذكر مكانه
الجمع المنكر بناء على ما اختاره من انه واسطة بين الخاص
والعام وقيد بعض مشتبه الترجح وعدمه بقوله بدليل ظني
احترازا عن المفسر بناء على ترجحه بدليل ظني فكان الاولى
ترك التقييد ومنع الترجح في المفسر لان الترجيح انما يتحقق
فيما يبقى فيه احتمال الغير وفي المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية
والثاني منها اوجه البيان بذلك النظم لدى التبيان
وانها اربعة ستعلم الظاهر النص فمفسر محكم
يعني ان الثاني من اقسام النظم الاربعة هو جهات البيان
الذي هو ظهور المعنى بذلك النظم عند الاستعمال فان
التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وهو القسم الاول
وتصرف في المعنى وهو هذا القسم وما يقابله والاستعمال مترتب
عليهما حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل
اللفظ فيه وبما قررناه يندفع ما في التوضيح من ان الاستعمال
مقدم على ظهور المعنى وخفائه ولهذا قدمه في التنقيح على عكس
ما اورده فخر الاسلام وانما انحصر في هذه الاقسام لان اللفظ اذا

بدليل قطعي الا انه يبقى حج وداخلا في المشترك
لانه يصدق عليه انه لم يترجح صح

ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل التأويل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم مثال الظاهر والنص قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه ظاهر في التحليل والتحريم نص في الفصل بين البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجله فازداد ظهوراً بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغته وحكم الظاهر ثبوت ما انتظمه يقيناً وحكم النص كذلك الا ان النص عند التعارض اولى من الظاهر كما سيأتي ومثال المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان لفظ الملائكة عام فلما اكده بكلهم انسد باب التخصيص وتأكيده باجمعون قطع تأويل التفرق فصار مفسراً وحكمه الايجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص ولا تأويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ يسمى محكماً من احكام البناء قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ومثال المحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولهذه الاقسام الاربعة اقسام اربعة تقابلها بينها بقوله

لها مقابل خفي فانتبه ومشكل ومجمل ومشتبه

انما ذكر هذه الاقسام الاربعة وان لم تكن من اقسام البيان الذي هو الاظهار وازالة الخفاء تبعاً لذكر مقابلها اعني تلك الاقسام الاربعة المذكورة في البيت السابق الذي هو من اقسام البيان ولهذا لم يجعل اقسام البيان ثمانية ومع مقابلها انما تكون موجبها في موجب الاقسام الاول وانت خبير بان احكام الشرع بالنظم والمعنى

انما تحصل صح

ازداد خفاء ... (margin note, partly illegible)

اذا ارتفع عن مرتبة الخفاء والاشكال والاجمال فلا يلزم ان تكون هذه الاقسام خامساً للنظم والمعنى ولا ان تعد من وجوه البيان ثمانية وانما انحصرت هذه المقابلة فيما ذكر لان ما خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي ويقابله الظاهر والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل ويقابله النص والا فان كان البيان مرجواً فهو المجمل ويقابله المفسر والا فهو المتشابه ويقابله المحكم والمتشابه بمعنى وهو ما لا طريق لدركه الا التسليم فيقتضي اعتقاد الحقية قبل الاصابة وذلك حظ الراسخين في العلم منه عندنا فالوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب ومنه المقطعات في اوائل السور واثبات الرؤية بالابصار حقاً في الآخرة بنص القرآن

ثالثها وجوه الاستعمال وهي حقيقة مجاز تالي كذا الصريح والكناية التي لم توجب الحكم بدون النية

يعني ان الثالث من اقسام النظم في بيان وجوه الاستعمال ذلك فاللام في الاستعمال عوض عن المضاف اليه وهي اي وجوه الاستعمال اربعة الحقيقة وهي الاصل والمجاز الذي هو فرع الحقيقة ولهذا وصفه بقوله تال والصريح والكناية وحكمها ان لا تعمل بدون النية او ما يقوم مقامها في دلالة الحال فتوصيف الكناية بما ذكر من قبيل الصفة الكاشفة وانما انحصرت هذه الوجوه في هذه الاربعة لان اللفظ ان

النظم صح

استعمل فيما وضع له فحقيقة وان في غير ما وضع له لعلاقة فمجاز وكل
منهما ان ظهر المراد منه فصريح والا فكناية ثم ان حكم الحقيقة وجود ما
وضع له امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما وحكم المجاز وجود
ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف
والسماع وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق واما
في الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه الا ان المجاز
المتعارف ففيه الخلاف بين الامام وصاحبيه كما سيأتي وحكم
الصريح تعلق الكلام بعين الحكم من غير حاجة الى النية بخلاف الكناية لعدم

رابعها كشف الوجوه المطلعة على المراد وهي ايضا اربعة
عبارة النص كذا اشارته ثم اقتضاؤه كذا دلالته

يعني ان رابع اقسام النظم بالنسبة الى دلالته على معناه في
معرفة الطرق الدالة على مراد المتكلم ومعاني الكلام وهي اي
تلك الطرق اربعة احدها عبارة النص وهو ظاهر ما سيق له الكلام
واريد به قصدا والعمل بذلك استدلال بعبارة النص
الثاني الاشارة وهي ما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق
له الكلام وليس بظاهر من كل وجه حتى يحتاج فيه الى نوع تأمل
والعمل بها استدلال باشارة النص وهما سواء في ايجاب
الحكم الا ان الاول احق عند التعارض فمن ذلك قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فسيق الكلام لايجاب
النفقة على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب للآباء لانه
نسب اليه بلام الملك ثم ان للاشارة عموما كما للعبارة

للعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما
قابلا للتخصيص ولهذا اكتفى في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن خص منها اباحة وطء الاب جارية ابنه وان [illegible]
اللام كون الولد وامواله ملكا للاب ومختصا به ومثال
التعارض قوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات
العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن قال صلى الله تعالى
عليه وسلم تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه
لا تصوم ولا تصلي حيث سيق الكلام لنقصان دينهن
وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي
وهو معارض بما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة وهو عبارة فيرجح
على الاشارة واما دلالة النص فهي ما ثبت بمعنى النص
لغة لا اجتهادا اعني ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود
بظاهره لغة مثل الضرب اسم الفعل بصورة معقولة ومعنى
مقصود وهو الايلام والتأفيف اسم الفعل بصورة
معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم
مثل الثابت بالعبارة والاشارة الا انه عند التعارض
دون الاشارة وقوله لا اجتهادا اخرج القياس فان
الثابت به ليس لغة بل رأيا واجتهادا باستنباط
علة الحكم في المقيس عليه واما المقتضى فزيادة على النص
ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه

وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فصار المقتضي بحكمه حكماً للنص
والثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم ومثاله قولك اعتق
عبدك عني بالف فانه مقتضٍ للملك ولم يذكر فيثبت البيع
الذي هو مقتضى متقدماً على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط
لصحته والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص الا عند
المعارضة فان الثابت بدلالة النص اقوى منه لان
النص موجبه باعتبار المعنى لغةً والمقتضى ليس من موجباته
لغةً وانما يثبت شرعاً للحاجة الى تحصيل المنطوق ولا عموم له
عندنا لانه ثابت ضرورةً فيتقدر بقدرها ووجه حصر في
الاربعة انه لا يخلو اما ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او
بغيره والاول ان كان النظم مسوقاً له فهو العبارة اولا
وهو الاشارة والثاني ان كان مفهوماً لغةً فهو الدلالة
والا كان مفهوماً شرعاً فهو الاقتضاء ثم لا يخفى ان ما ذكر من
اقسام النظم الى هذا المقام مع ما يقابل اقسام البيان
بلغت عشرين قسماً ولها قسم خامس يشملها منقسماً الى
اربعة اقسام فصارت ثمانين قسماً بينها بقوله

وبعد ان عرفت ذي الاقسام فخامس يشملها تماماً
وهو وقوفك موضع الاقسام ترتيبها المعنى مع الاحكام
ان تضرب العشرين في ذي الاربعة صارت ثمانين بلا منازعة

يعني بعد ان عرفت تلك الاقسام العشرين السابقة فلها
قسم خامس يشملها جميعاً وهو اربعة شاملة للعشرين

للعشرين المذكورة الاول معرفة مواضعها اي معرفة مأخذ
اشتقاق هذه الاقسام كمعرفة الخصوص والعموم في الخاص
والعام الثاني معرفة ترتيبها عند المعارضة بان يعرف
المستدل الراجح فيقدمه على المرجوح كتقديم المحكم على المفسر
الثالث معرفة معانيها اي حقائقها وحدودها شرعاً
كما في اصطلاح الاصوليين فيفرق بين المجاز والحقيقة
اللغويين والشرعيين الرابع معرفة احكامها اي الاثار
الثابتة بهذه الاقسام كالفرض والواجب والسنن وغيرها
من القطعي والظني ثم انه لما كان هذا القسم الخامس قسماً من
اقسام النظم من وجه دون وجه فباعتبار انه وصف لازم
لكل فرد من العشرين المذكورة كالخاص مثلاً فان له اوصافاً
اربعة لازمة وهي معرفة اشتقاقه وترتيبه عند المعارضة
وحده وحكمه كالفرض والمباح وكذا في كل فرد منها كان
من اقسامه وباعتبار ان كل واحد من العشرين لا يتوقف وجوده
على شيء من هذه الاربعة فان الحقيقة مثلاً تسمى حقيقة بمجرد الاستعمال
ولا يحتاج في وجودها الى شيء من هذه الاوصاف الاربعة
فلم يكن من اقسامه بهذا الاعتبار فلهذا سماه بالقسم وافرده
بالذكر ليفرق بين ما هو من اقسامه من كل وجه وبين ما هو قسم
من وجه دون وجه ووجه انحصار هذا القسم الخامس في
الاربعة ان كل واحد من هذه الاقسام لا بد في معرفته وفهمه
اما ان يكون بمعرفة حقائقه او بمعرفة ما يلحقه من العوارض فالاول
اما ان يكون جهته ... [illegible]

اما ان يكون لغوية او اصطلاحية فالاول هو القسم الاول
والثاني هو القسم الثالث والثاني من اصل التقسيم
لا يخلو اما ان يكون مقصوداً او لا فالاول هو الرابع والثاني
هو القسم الثالث واذا عرفت هذه الاربعة اللاحقة في
تلك العشرين السابقة بلغت ثمانين قسماً فان قيل
تقسيم الكتاب الى هذه الثمانين يخالف قوله تعالى منه آيات
محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات حيث لم يذكر
سبحانه الا قسمين محكماً ومتشابهاً فمن اين جاءت
هذه الاقسام المخالفة لظاهر الكتاب قلنا ليس في الآية
ما يدل على الحصر لان قوله تعالى منه للتبعيض فتقديره بعضه
محكمات وآيات اخر متشابهات وانت اذا امعنت النظر
وجدت هذه الاقسام كلها في الكتاب ومنها يؤخذ الاحكام
وعليها مدار استنباط العلماء الاعلام وانما خص القسمين
بالذكر في النظم الكريم لانهما في اعلى درجات الظهور والخفاء
ثم اعلم ان المراد من هذه الاقسام اعني اقسام النظم
والمعنى التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس في
القرآن قسم يشتمل على الخاص والمشترك والمأول وقسم
آخر يشتمل على الظاهر والنص والمحكم وما يقابلها وقسم
آخر سوى القسمين يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح
والكناية بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام والمشترك
والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر و

والمحكم وما يقابلها باعتبار وبعض هذه الاقسام مباين لبعض
كالخاص والعام على ما بين في التوضيح وبعضها يصدق على بعض
كالعام والمشترك ولا جرم ان يكون لفظ واحد خاصاً وظاهراً
وحقيقة ولا يجوز ان يكون لفظ واحد خاصاً وعاماً وظاهراً وخفياً
وحقيقة ومجازاً بالنسبة الى حكم واحد ونظير هذا الحروف فانها
تنقسم الى مجهورة ومهموسة بجهة ثم تنقسم الى مطبقة و
منفتحة على ما عرف في موضعه فكفى في ذلك الاختلاف بالحيثيات
والاعتبارات فان لفظ العيون مثلاً عام من حيث انه يتناول
جميع افراد الباصرة مشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها
واعتبر ذلك في البواقي

والخاص لفظ وضع لمعنى معين على الانفراد ويعني
وهو خصوص الجنس كالانسان او هو خصوص نوع مثل رجل فرد فرد
ثم خصوص العين مثل زيد وحكمه تناول المقصود
قطعاً ولا يحتمل البيان لكونه في نفسه مبيناً
انما قال لفظ ولم يقل كل لفظ كما وقع في المتن لما ان كل للاحاطة
الافراد والتعريف للماهية لا لها وان اعتذر عنه بان المشايخ
لا يلتفتون الى مثل هذه التكلفات حيث كان الغرض بيان
القسمة والتطبيق على الافراد كما عرف ابن الحاجب التوابع
بقوله كل ثان اعرب باعراب سابقه فقوله لفظ بمنزلة الجنس
يتناول المهمل والمستعمل وما دل وضعاً او طبعاً او عقلاً
وقوله وضع لمعنى يخرج ما لم يكن دلالته بالوضع من العقل والطبع

جميعها الى شديدة ورخوة بجهة اخرى
ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم ...

والمشترك ايضاً لانه موضوع لمعنيين او اكثر وهو يشمل
الاسم والفعل والحرف وقوله معاين يخرج المجمل لان معناه
غير معلوم لنا ولا معين يقيناً واختلف في اخراجه للمجمل فقيل
به نظراً الى ان معناه غير معلوم للسامع وقيل لا لان معناه
موضوع للواضع وصحح في الكشف الاول لان حكم الخاص
انه لا يحتمل البيان لكونه بيّناً والمجمل لا يعرف الا بالبيان وقوله
على انفراد يخرج العام فانه وضع لمعنى واحد معين لكن على وجه
الشمول والاحاطة والمراد بقوله على انفراد ان لا يكون لذلك
المعنى الواحد افراد وسواء كان له اجزاء او لم يكن فيدخل فيه
التثنية ودخل في هذا التعريف اسم العدد كالمائة فانه
الواضع وضعه لمجموع وحدات الكثير من حيث المجموع فيكون كل من
الوحدات جزأ من اجزاء مسماه بخلاف العام فانه موضوع لامر
يشترك فيه واحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزئياً له
وبخلاف المشترك فان كلاً من الوحدان نفس الموضوع له لكن
ظاهر ما في التوضيح والتحرير ان العدد موضوع للكثير كالعام فالمسمى
متعدد فيهما لكن المسمى في الخاص محصور وفي العام غير محصور
وكل منهما بوضع المشترك فانه متعدد الوضع فاذن ينبغي ان يعرف
الخاص انه ما وضع لواحد او متعدد محصور ليشمل اسماء
الاعداد وكذا قال في التحرير اللفظ ان كان مسماه متحداً او لو نوعاً
او متعدداً مدلولاً على خصوص كميته به فالخاص فدخل فيه المطلق
والعدد والامر والنهي والمراد بالمحصور ان يكون في اللفظ دلالة

واحد بخلاف
صح

دلالة على انحصاره في عدد معين وبغير المحصور عدمه وبهذا يظهر
الفرق بين قولك سبع سموات وسموات فانها وان كانت محصورة
لكن لا بحسب دلالة اللفظ بخلاف العدد ثم ان المراد من المعنى
في تعريف الخاص المسمى سواء كان معنى كالعلم والجهل او ذاتاً
كالرجل والانسان وزيد ومثّل لخصوص الجنس بالانسان
ولخصوص النوع بالمرأة ونظيره في المتن الرجل ولخصوص العين
بزيد ولم يرد بالجنس والنوع ما هو مصطلح المنطقيين كما لا يخفى
لان الفقهاء لما كان نظرهم الى الاحكام جعلوا اللفظ المشتمل
على كثيرين متفاوتين في الاحكام وان اتحدت الماهية جنساً
خاصاً كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما
متفاوت حتى من اشترى عبداً فظهر انه امة او عكسه لم ينعقد
البيع واختص الرجل باحكام كالامامة والشهادة في الحد
والقصاص وجعلوا المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم
نوعاً خاصاً كالرجل والفرس واما الاختلاف بين العاقل
وغيره فمن العوارض ومثّل في التوضيح بالرجل والفرس على
ما بيّنه في التلويح للاشارة الى ان النوع في عرفهم قد يكون
منطقياً كالفرس وقد لا يكون كالرجل وجعلوا اللفظ الذي
له معنى واحد حقيقة من قبيل خصوص العين كزيد وانما اخره
عن خصوص الجنس وخصوص النوع مع انه احق باسم الخاص
منهما لان الكلي جزء مفهوم الجزئي والجزء متقدم طبعاً فقدم
وضعاً ثم ان انسان ورجل انما يكونان خاصين اذا كانا

ان
صح

معرفتين
٤

منكرين او معرفين لكن لا بلام الاستغراق اذ لو كانا
معرفين بلام الاستغراق لكانا من قبيل العام دون الخاص
وحكمه اي الاثر الثابت له المستفاد منه من غير اعتبار العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة تناول
المعنى المخصوص المقصود المدلول عليه بلفظ الخاص على وجه
ينقطع عنه ارادة غير مدلوله ومعنى القطع نفي الاحتمال الناشئ
عن دليل لا ان لا يكون هناك احتمال اصلاً فان الاحتمال
على نوعين ناشئ عن دليل وعن غير دليل فالاول هو المعتبر
دون الثاني كاحتمال المفسر النسخ فانه لم يخرجه عن كونه
قطعياً وكذا احتمال المجاز قائم لكنه لما لم ينشأ عن دليل لم يقدح
في القطعية فالقطعي يستعمل على معنيين احدهما ان لا يكون
هناك احتمال اصلاً كالمحكم الثاني ان لا يكون احتمال ناشئ
عن دليل والاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال
ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم والمراد هنا الاعم اذ قلما
ما يكون للمتواتر يكون لغيره فسقط ما قيل كيف يثبت القطع
مع الاحتمال لان نفس الاحتمال لا ينافي القطع بالمعنى الاعم
والقطع بالمعنى الاخص يسمى علم اليقين وبالمعنى الاعم يسمى علم
الطمأنينة ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير وان احتمل بيان
التغيير والتقرير وانما لم يحتمل البيان لكونه بيناً في نفسه مبيناً
لغيره ولان البيان لاثبات الظهور ولا خفاء له واثبات الثابت
ونفي المحال وليس في هذا التعليل مصادرة لان كونه بيناً

المنفي صح

2

بيناً في نفسه دليل على كونه لم يحتمل البيان بلفظ آخر فافهم
فلم يجز زيادة التعديل على سبيل الفرض في التنزيل
في الامر بالركوع والسجود وابطلوا شرط الولاء المجدد
كذلك الترتيب والتسمية ونية الوضوء والطهارة
في آية الطواف والوضوء كذلك الاطهار في القروء
لما قرر ان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بيناً في نفسه فرع
على ذلك مسائل الاولى مسألة التعديل في الركوع والسجود
اي الطمأنينة وهي مقدار تسبيحة في الركوع والسجود والاعتدال
في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد
كما في الصحيحين انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم لاعرابي
صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل
ثلثاً فلم نقل بفرضيته كما ذهب اليه الشافعي لان الركوع
والسجود خاصان ولا اجمال فيهما ليفتقر الى البيان
فان الركوع هو الميلان والانحناء يقال ركعت النخلة اذا
مالت وركع الشيخ اذا انحنى وكذا السجود معلوم وهو وضع
الجبهة على الارض من قولهم سجد البعير اذا وضع جرانه على الارض
فلو زدنا الطمأنينة وهي استواء الاعضاء قدر تسبيحة
على سبيل الفرض يلزم الزيادة على الخاص بخبر الواحد
ويلزم نسخ الكتاب به وذلك غير جائز مع ان الخبر الوارد
في التعديل يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله عليه الصلوة
والسلام في آخر الحديث وما انتقصت من هذا شيئاً

جران بالترکی بوین

فقد انتقصت من صلوتك كما رواه ابو داود وغيره لانه
سماه صلوة والباطلة ليست بصلوة على انه لو كانت صلوة
ذلك الاعرابي باطلة لم يتربص في الامر بالاعادة الى الفراغ
منها مثلا واما ابو يوسف فقد روي عنه القول بالفرضية
وفاقا للشافعي وحمله في فتح القدير على الفرض العملي اعني الواجب
فلم يبق بينه وبين الامامين خلاف من حيث الاصول فان
ابا حنيفة ومحمدا قالا بوجوب الطمأنينة في الركوع والسجود في
رواية الكرخي واما في القومة والجلسة فسنتان عندهما اتفاقا
فان قيل ما ذكر من الركوع والسجود وعدم احتمالهما البيان
انما هو بحسب اللغة اما الركوع والسجود الشرعيان فعدم
احتياجهما الى البيان في حيز المنع محتاج الى البيان قلنا
ليس كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغوي وقوله تعالى

يحتاج

واركعوا مع الراكعين وقوله تعالى يا مريم اقنتي لربك واسجدي
واركعي مع الراكعين يؤيد ذلك فافهم قوله في النظم في
الامر بالركوع والسجود بدل الاشتمال من قوله في التنزيل
يعني لا يجوز زيادة التعديل على سبيل الفرضية في الامر
بالركوع والسجود المشتمل عليهما التنزيل بقوله تعالى اركعوا
واسجدوا ويجوز ان يتعلق قوله في الامر بزيادة وفي التنزيل
حال من الامر تقدمت عليه ويجوز ان يكون جوابا لسؤال
نشأ مما قبله تقديره في اي موضع من التنزيل فقيل ذلك
في الامر بالركوع والسجود فان قلت كيف يكون قوله تعالى

قوله تعالى اركعوا واسجدوا من قبيل الخاص وهما عامان في
حق كل مكلف قلت عمومهما في حق المأمورين لا ينافي
كونهما خاصين بالنسبة الى المأمور به اعني الركوع
والسجود وهو المراد ههنا فان قلت ما الفرق بينهما
وبين القيام فان الله تعالى امر باقامة الصلوة وذلك
يتحقق بادنى قيام فكما لم يتم بالمداومة فيه فكذلك ينبغي
ان يكون في الركوع والسجود قلنا نعم ينبغي ان يتأدى
القيام بادنى ما يطلق عليه اسم القيام كما قلنا في الركوع

يطلق

والسجود الا ان المداومة فيه دونهما بسبب فرضية
القراءة فيه الثابتة بالكتاب والسنة والاجماع
ولهذا قلنا ان نفس القيام يكون كافيا في الركعة
الثالثة والرابعة حيث لم تفرض القراءة فيهما كمدرك
الامام في الركوع فانه يكبر قائما ويجزئه ادنى ما يكون من
القيام قوله وابطلوا شرط الولاء يعني لما كان الغسل

أحدهما بغيره

والمسح الثابتين بآية الوضوء لفظين خاصين لما
وضعا له وهو الاسالة والاصابة فاشتراط الولاء
وهو التتابع بين اعضاء الوضوء بحيث لا يؤخر غسل
عضو حتى يجف الذي قبله كما هو مذهب مالك مستدلا
بمواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم عليه ولو جاز تركه لفعله مرة
تعليما للجواز يكون زيادة على الكتاب بخبر الواحد وذلك لا يجوز

وكذلك اشتراط الترتيب على النسق المذكور في آية الوضوء
كما ذهب اليه الشافعي مستدلاً بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه
ثم يديه وكلمة ثم للترتيب واشتراط التسمية كما هو مذهب
الظاهرية ومالك مستدلين بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
لا وضوء لمن لم يسم الله واشتراط النية كما هو مذهب
الشافعية والظاهرية مستدلين بقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فان اشتراط هذه الاشياء
باخبار الآحاد يكون زيادة على الكتاب بخبر الواحد وذلك
لا يجوز فان الغسل والمسح كما قررنا من قبيل الخاص الذي لا يحتمل
البيان وهو باطلاقه يقتضي جواز الغسل والمسح في الوضوء
على اي وجه كان والتقييد بهذه الاشياء تبديل اطلاق
الجواز فيكون نسخاً للكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز ومثله
اشتراط الطهارة في الطواف بخبر الواحد زيادة على قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف خاص بمعنى
الدوران بالبيت فلا اجمال فيه ليلتحق خبر الواحد بياناً له
وانما هي واجبة على الصحيح في طواف الزيارة الذي هو ركن
وانما كان ركناً لعطفه على قوله تعالى وليوفوا نذورهم وانما
كانت الطهارة واجبة فيه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
ألا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان فهو ظني الثبوت

الثبوت قطعي الدلالة فان الادلة السمعية اربعة قطعي الثبوت
والدلالة كنصوص القرآن المفسرة او المحكمة والسنة
المتواترة التي مفهومها قطعي وبه يثبت الفرض وقطعي الثبوت
ظني الدلالة كالآيات المأولة وعكسه كاخبار الآحاد التي
مفهومها قطعي كالامر وبهما يثبت الوجوب وظنيهما كاخبار
الآحاد التي مفهومها ظني وبه يثبت السنية ثم ان الحرام
في مرتبة الفرض والمكروه تحريماً في مرتبة الواجب وتنزيهاً
في مرتبة المندوب واعلم ان القسم الثالث انما يتحقق
في حق من لم يسمع من فم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
اما من سمع منه عليه الصلوة والسلام مشافهة فهو في
حقه فرض لانه قطعي في حقه وبهذا ظهر ان الاستدلال
صاحب الهداية على اشتراط النية في العبادات بحديث
انما الاعمال بالنيات غير صحيح لانهم صرحوا بانه من قبيل
ظنيهما كما صرح به الهندي بل الاولى الاستدلال بالاجماع
فان قلت النص في آية التطوف مجمل لانه ليس المراد
بالطواف مجرد الدوران بالبيت الحرام بل يعتبر فيه سبعة
اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال
فيه بالنسبة الى العدد والابتداء فان التطوف حيث
اقتضى التكثير احتمل ان يكون من حيث الاسراع وان يكون
من حيث العدد فلما فعله صلى الله تعالى عليه وسلم متكثراً
كان بياناً لاحد المحتملين من هذه الحيثية وذلك لا ينافي

انه الطهارة قال انه لا مدخل لها في معنى
الطواف بل اجماله كان بالنسبة الى
صح

عدم اجماله بوجه آخر واختار القاآني ان البعد وفيه انما ثبت
بالاخبار المشهورة وبها تجوز الزيادة على الكتاب بهذا
وان الماتن تبع فخر الاسلام في تفريع هذه المسائل على
كون الخاص لا يحتمل البيان واما صدر الشريعة وابن الهمام
ففرعاها على ما سيأتي في باب البيان من ان الزيادة على
النص القطعي بخبر الواحد لا يجوز لكونها نسخا ولعل هذا
هو الاولى لان النص عام غير خاص والعام كالخاص في القراءة
بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه لا يجوز تخصيصه
بخبر الفاتحة والقول بالوجوب لا يرفع حكم الكتاب وهو الاجزاء
فلا يكون نسخا ولا يرد على القول بوجوبها وقوعها فرضا
لو قرأها لان الكلام فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما لو قرأ
سورة البقرة بتمامها فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا اجماعا
فلا تنافي بين كون الفاتحة فرضا وواجبا لان فرضيتها من
حيث كونها قرآنا ووجوبها من حيث كونها فاتحة ولا منافاة
في ذلك للاختلاف بالحيثيتين المذكورتين وقولهم كذلك التسمية
للاطهار في القروء اي كما بطل اشتراط الولاء والترتيب
والنية والطهارة فيما ذكر بطل التأويل بالاطهار في القروء
في آية التربص وهو قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء وذلك لان القرء مشترك بين الحيض والطهر
فأوله الشافعي بالطهر واوله الحنفية بالحيض لانه لو اريد
الطهر يبطل موجب الخاص وهو ثلثة لان المشروع الطلاق

الطلاق في الطهر فلو اطلقت فيه فاما ان لا يحتسب من العدة
فيجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب
الشافعي يجب طهران وبعض الطهر ليس بطهر لان الطهر
اسم للمجموع المتخلل بين الدمين فيلزم الانتقاص عن الثلثة
ويبطل العمل بالخاص على انه لو كان بعض الطهر طهرا لكان
ينبغي اذا مضى من الثالث شيء ان يحل لها التزوج وهو خلاف
الاجماع قال في التوضيح وقد تفردت بهذا وقد سبقه الى
السروجي في شرح الهداية اليه ولعله لم يطلع عليه وقوله
واللائي يئسن من المحيض من نسائكم يؤيد ما ذكرنا حيث
اقام الاشهر مقام الحيض في حالة اليأس وذكر المطهر فتحقق
ان العدة كانت بالحيض كقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا
واورد عليها على طريق المعارضة ان الثلثة كما لا تحتمل
النقصان لا تحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يلزم
الزيادة لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب تلك الحيضة فيكون
التربص ثلثة قروء وبعض قرء فنقول ان ذلك البعض
لم يحتسب من العدة لضرورة تكميل الثلثة بالاجماع ومحصله
انا لا نسلم ان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر
كان الواجب فيه ثلثة قروء وبعضا بل الواجب بالشرع
ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاظهار ولا يخفى
ان هذا الجواب كما يدفع المعارضة يصلح جوابا عن جانبهم فتأمل
والحل في استمتاع زوج ثان اثبت بالحديث لا بالقرآن

لم تحتسب تلك الحيضة

ثلث حيض
صح

المسئلة

اعلم ان هذه المسألة اوردها محمد ولد افندي وزفر على
مذهب الامامين ومحصله انكم اثبتم التحليل بالحديث زيادة
على الخاص الذي هو حتى المذكورة في قوله تعالى فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان حتى كلمة وضعت
لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية وهو ما ينتهي به الشيء
وليس لحتى اثر غير الدلالة على انتهاء الحرمة فاذا جعلت
مثبتة للحل الجديد كما هو مذهب الامامين فقد زدتم على
الخاص الذي هو حتى في الآية الكريمة ما لم تدل عليه وهو الحل
الجديد وتركتم العمل بالخاص ايضا فان العمل بها ان تجعل غاية
للحرمة فاصلة في الحل ولا حرمة قبل الثلث ولا تتصور الغاية
قبل وجود ما ضرب له الغاية فان الغاية بمنزلة بعضه وبعض
الشيء لا ينفصل عن كله فلو انفصل باعادة الحل الجديد قبل الطلقات
الثلث لم يكن بعضا كما لو قال اذا جاء رأس الشهر فوالله
لا اكلم فلانا حتى استشير ابي فاستشاره قبل مجيء الشهر
لم يعتبر لان الاستشارة غاية للحرمة الثابتة باليمين فلا تعتبر
قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الثاني
في هذه الحالة كعدمه فلا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
كما لو قال الامامان باثبات حل جديد بل لا يملك الزوج الاول
ح الا ما بقي له من الطلقات كما كان قبل تزوج الثاني وحاصل
الجواب معارضة بطريق القلب وهو ان فيما قال الامامان
عملا بالخاص وفيما قلتم ترك العمل به وهو ان حتى غاية مستعملة

مستعملة فيما وضعت له والحل الجديد الذي اثبته الامامان
ليس منافيا للآية الكريمة فاثباته بحديث العسيلة من
قبيل اثبات ما سكت عنه الكتاب بالحديث وعدم التحليل
والعود الى الحالة الاولى ليس من ما صدقات مدلول
حتى ليلزم ابطاله بالحديث فالتحليل لا ينافي كونه غاية
لجواز ان يكون مثبتا ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس
بترك العمل بالخاص بل عمل بالخاصين من الكتاب والحديث
وحيث كان الكتاب ساكتا عن اصل الدخول ووصفه
فقولكم بعدم التحليل قبل وجود الثلث زيادة على ما سكت
عنه الكتاب وابطال للحل الثابت بحديث العسيلة
وهو ما روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن
ابن الزبير فلم اجد منه الا كهدبة ثوبي فقال اتريدين ان
تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك وفي ذكر العود دون الانتهاء
الذي يدل عليه النص بقوله حتى تنكح اشارة الى التحليل
لان العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهي كانت حلا
فصح ان العود حل وعند الذوق يثبت العود وهو الحل
باشارة النص وهذا الحل حادث فلا بد له من سبب
ولا سبب له سوى عقد النكاح والذوق فيكون مثبتا له
ضرورة وبقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له

الحل

والمحلِّل من يُثبِت والمحرِّم من يُثبِت الحرمة فكان الزوج الثاني
مثبتاً للحل في كلا الحديثين وذلك مما لا ينافي الخاص الواقع
في النظم الكريم فإن قلت هذا في المطلقة ثلثاً وكلامنا
فيما دون الثلث فلا نثبته به لأنه النص فإن قلت
الحل كان ثابتاً فيما دون الثلث فالقول بأن الزوج
الثاني مثبت للحل تحصيل للحاصل واثبات للثابت
قلنا إن الحل الذي كان ثابتاً أولاً ناقص والحل الجديد
الذي اثبته الزوج الثاني كامل لأن الزوج الأول يملك
به الثلث طلقات فكان فيه اثبات ما ليس بثابت
فكان فيما قالوه عمل بالخاص دون ما قالوه
وبجزاء لا تقطعوا البطن عصمة مسروق وما ضمنا
ذهب الشافعي الى أن القطع والضمان في السرقة يجتمعان
لأنهما مختلفان حكماً وسبباً ومحلاً أما الحكم فلأن الضمان
لجبر المحل والقطع للزجر وأما السبب فلأن سبب القطع
الجناية على حق الله تعالى وسبب الضمان الجناية على حق
العبد وأما المحل فلأن محل أحدهما اليد ومحل الآخر الذمة
وقال مورداً علينا أن الزيادة على هذا النص وهي
انتفاء الضمان ثابتة لا بالخبر الآحاد وهو قوله عليه
الصلوة والسلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت
يمينه زيادة على النص وابطال للعمل بالخاص فقد أتيتم
بما أبيتم وحاصل الجواب أن ابطال العصمة إنما اثبتناه

القطع

اثبتناه بخاص آخر قطعي وهو قوله تعالى جزاءً لا بلفظ
الجمع وذلك أن الله تعالى سماه جزاءً حيث قال جزاءً
بما كسبا ولفظ الجزاء يدل على كماله لأنه إما أن يكون
مأخوذاً من جزى المتعدي اللازم بمعنى قضى والقضاء ينبئ
عن الكمال قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات
في يومين أي أتمهن وأحكم خلقهن أو من جزاء المهموز
بمعنى كفى واكتفى يقال جزأت الماشية أي اكتفت
بالرطب عن شرب الماء وعلى كلا المأخذين
فهو منبئ عن الكمال وكمال الجزاء يستدعي كمال
الجناية كيلا يزيد عليها كما قال الله تعالى جزاءً وفاقاً فيكون
النكاية على قدر الجناية تحقيقاً للعدل ولا كمال للجناية مع
بقاء حق العبد في المال لأن اضافة الأموال الى العباد
في قوله حق العباد ناقصة لضرورة حاجتهم لأنهم أصل
في المالكية لأنهم عبيد والأصل في العبيد عدم الملك
فكانت الاضافة اليهم ناقصة فحرمة الفعل المبنية على هذه
النسبة ناقصة فلا بد من انتقال العصمة من العبد الى الله
تعالى لتكمل الاضافة وتكمل الحرمة فتكمل الجناية فتنتهض
سبباً للعقوبة الكاملة وإنما كان قيام حق العبد مانعاً
عن كمال الجناية لأن المسروق ان بقي حقاً معصوماً للعبد
يكون حلالاً لعينه حراماً لغيره لكونه حق الغير وما كان حراماً
لغيره لا لعينه لا يوجب القطع كالغصب لشبهة الاباحة

العبد

المالك

العقد والقيام

لانه لا يكون مباحا من وجه حراما من وجه لاقتضاء عينه الاباحة
وغيره الحرمة فيؤدي ذلك الى انتفاء القطع وما يؤدي الى
انتفاء القطع هو المنتفي لثبوت القطع بالكتاب فحصل ان
ابطال العصمة انما كان بالكتاب وهو جزاء خاص فليس
فيه ابطال للكتاب كما لا يخفى على ذوي الالباب وايضا فان
الجزاء مطلق وهو اسم ما يجب بمقابلة فعل عبده
على وفق عمله ولهذا سميت الآخرة دار الجزاء ويوم القيمة
يوم الدين والدين هو الجزاء فيكون القطع حقا لله تعالى لانه
هو المجازي وكونه حقه تعالى يدل على وقوع الجناية على حقه تعالى
ومن ضرورة وقوعها على حقه تعالى تحول العصمة اليه تعالى فلا تبقى
حقا للعبد فالعصمة واحدة لان علتها واحدة وهي الاسلام
مع الاحراز في داره على ان العصمة التي كانت قبل العقوبة
لو بقيت بعدها لوجب على السارق الضمان بالاتلاف فاذا
وجب عليه الضمان وحل المسروق في ملكه فلم يجز القطع
ولهذا قلنا القطع مع الضمان لا يجتمعان فبقاء العصمة يؤدي
الى انتفاء القطع الثابت بالكتاب وما يؤدي الى انتفائه
فهو المنتفي بالكتاب كما اسلفنا آنفا لكن انما تتحول العصمة
من العبد الى الرب سبحانه قبيل السرقة متصلا بها لتقع السرقة
موجبة للقطع ولا يرد على ذلك سبق الحكم اعني تحول العصمة
على سببه اعني وجوب القطع المتاخر سببه اعني السرقة
لانه جائز فيما كان الحكم فيه شرطا لصحة ذلك السبب كما في

حاشية: والمراد بالحكم ما حاصله انه لما تحولت العصمة من العبد الى الرب [illegible] قبيل السرقة [illegible] السبب الذي هو وجوب القطع [illegible] تقدم الحكم على السبب [illegible] فان تحول العصمة [illegible] اعتق عبدك عني [illegible] الكلام عن [illegible] بالف [illegible] الملك [illegible] العتق [illegible]

قوله لك اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت يثبت الملك ثم هو
حكم وقع سابقا على العتق الذي هو السبب هنا لكونه شرط
صحة العتق ولا دور لاختلاف الجهة فان قيل حيث قلتم تحولت
العصمة ليكون الجناية واقعة على حق الله تعالى فلم لا تقولون الملك
قلنا لا ضرورة في تحويل الملك ونقله الى الله تعالى لان العصمة صفة
المال المسروق الذي هو محل الجناية فلا بد من ان تتحول اليه تعالى لتكون
الجناية واقعة على حقه تعالى اما الملك فهو صفة المالك وقد تحقق
كمال الجناية بدون تحول الملك فان قلت المقصود من الملك
العصمة لينتفع المالك بملكه ما دام معصوما فاذا بطلت
عصمته في حق المالك ينبغي ان لا يبقى الملك لعدم الفائدة
فيه بدونها قلنا لا نسلم كون الملك لا يفيد بدون العصمة بل له
فوائد منها حل الانتفاع في المآل كثبوت الملك في خمر باطلة
العصمة فانه يحل الانتفاع بها بعد ما تخللت مع حرمتها وعدم
عصمتها خصوصا فيما نحن فيه اعني المال المسروق فانه
لا حرمة فيه ولهذا كان سقوط الضمان في الحكم لا في الديانة
فانه يفتى بالضمان وكذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده
وكذا لو لم يقطع يجب الضمان وغير ذلك مع بقاء الملك لو باع
المالك المسروق من السارق حال قيامه بعد القطع صح البيع
والله لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه وغير ذلك
ونظيره العصمة وبقاء الملك عصير المسلم اذا تخمر فانه يحرم
لعينه مع ان ملكه باق فيه

تحول

وصح ايقاع الطلاق بعدما خالع زوجه لما تقدم
كذلك في التفويض مهر المثل يجب بالعقد لهذا الاصل
ولا تنصف للعبد فرض المهر للتشريع اذ قال فرضنا وتكل

اي لما تقدم من كون الخاص قطعياً في معناه صح ايقاع الزوج
الطلاق بعدما خالع زوجته لان الفاء في قوله تع فان طلقها
لفظ خاص للوصل والتعقيب والله تعالى ذكر الطلاق
عقيب الافتداء فعلى هذا لو لم يكن الطلاق واقعاً بعد الخلع
كما ذهب اليه الشافعي يلزم ترك العمل بالخاص حيث قال تعالى
الطلاق مرتان ثم خص فعل المرأة بالذكر بقوله فيما افتدت
وفي تخصيص فعلها بالذكر تقرير فعل الزوج وهو الطلاق على ما سبق
في قوله تعالى الطلاق مرتان فيكون تعالى قد بين نوعيه بغير مال
وبمال ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغير
مال فدل على ان المختلعة يلحقها صريح الطلاق وان الخلع طلاق
لا فسخ فائدة فيما ذهب اليه الشافعي في قوله القديم ان الخلع
فسخ لا طلاق وان المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق ابطال للعمل
بالخاص كما عرفت واعترض اولاً بانه لو كان قوله فان طلقها
يقتضي الوصل التعقيبي بالخلع فلو طلقها بعد الخلع لكان ينبغي ان
لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره وان لم يكن ثالثاً وليس كذلك
اجماعاً وثانياً لو طلقها بعد الخلع بزمان مديد لكان ينبغي ان تحل
له قبل ان تنكح زوجاً غيره وان كان ثالثاً لان علة الحرمة هو
الطلاق المعقب للخلع لا المتراخي وثالثاً ان المذكور في عا

عامة التفاسير ان قوله تعالى فان طلقها متصل بقوله تعالى
الطلاق مرتان يعني ان التطليق الشرعي تطليقة بعد
اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة
التثنية يعني فان طلقها بعد الطلقتين تطليقة اخرى
استوفى نصابه وثالثاً لا يصح الاستدلال لما ذكرتم
ورابعاً ان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم والمشروعية والا لم يتصور الطلقة
الثالثة قبل الخلع ولا الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد
الطلاق اربعاً لان قوله تعالى فان طلقها مرتب على الخلع
وهو مرتب على الطلقتين وذلك خلاف الاجماع واجيب
عن الاول بان الخلع ليس طلاقاً آخر بل هو عبارة عن
ذلك الطلاق المذكور في اول الآية كما اسلفنا انه تقرير
فعل الزوج غاية الامر انه طلاق بعوض وعن الثاني ان
المراد منه الوصل المعنوي لا الوصل الزماني فلا يضر تخلل
زمان مديد بينهما والجواب عن الثالث والرابع يظهر من
الجواب الاول والثاني فافهم وقوله كذلك في التفويض بيانه
ايضاً يتضمن الرد على الشافعي كما سيجيء والمفوضة
عنده امرأة اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او
على ان لا مهر لها فزوجها اما لو نكحت نفسها بلا مهر او على ان
لا مهر لها فلا يصلح للخلاف لان نكاحها غير منعقد عنده
فانه قال اذا مات احد الزوجين قبل الدخول لا يجب مهر في

يصح

المفوضة لقول ابن عباس رضي الله عنهما في المفوضة حسبها
الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقاً
وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقاً وتجب المتعة
وحيث كانت الباء والابتغاء وهو الطلب بالعقد الصحيح
لفظين خاصين اقتضى ان لا ينفك العقد الصحيح عن
المال اصلاً فالقول بعدم وجوب المال اذا مات احد
الزوجين ابطال للعمل بالخاص وفصل لما وصله الشارع
وفك لما قرنه وانما قيد العقد بالصحيح احترازاً عن الفاسد
فانه ليس بابتغاء فتوقف المال الى زمان الدخول بالاجماع
وقوله في النظم لهذا الاصل يعني لاجل العمل بالخاص وجب في
مسألة التفويض مهر المثل وقوله ولا تضف للعدم
هذا ايضاً يتضمن الرد على الشافعي حيث ذهب الى انه
اي في المهر غير مقدر شرعاً لانه حقها فيكون التقدير اليها
وكل ما يصلح ثمناً يصلح مهراً عنده وفيما قاله ابطال للعمل
بالخاصين اعني الفرض المذكور في قوله تع فرضنا وضمير
الكناية فيه فان تقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع
النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعاً
فتعين الثاني فيكون الادنى مقدراً ولما لم يبين ذلك المفروض
قدرناه بالحديث لا مهر اقل من عشرة دراهم او بالرأي والقياس
على شيء له خطر وهو ما جعله الشارع بدلاً عن عضو الانسان
فانه لا قطع في سرقة دون العشرة دراهم واعترض انه اذا كان

كان ادناه مقداراً شرعاً فينبغي في مسألة التفويض ان يجب
هذا المقدار اعني العشرة كما اذا تزوجها على اقل من عشرة
فلم قلتم بوجوب مهر المثل واجيب ان المرأة قد ترضى بتمليك
نفسها بلا مهر ولا ترضى بالمهر اليسير ترفعاً باصلها الشريف
فتسميتها اقل من العشرة دليل رضاها ولا دليل عند عدم
التسمية فقلنا يجب مهر المثل فليتأمل واعترض ايضاً
بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك
لانه يجيء بمعنى القطع وبمعنى الايجاب بل قوله تعالى عليهم قرينة
الايجاب وكذا عطف وما ملكت ايمانهم فان نفقة الارقاء
وكسوتهن واجبة عليهم ولا يستقيم فيهن معنى التقدير
والجواب ان المتبادر من الفرض التقدير والتبادر امارة
الحقيقة وغلبة الاستعمال شاهد على ذلك ومنه فرض القاضي
والفرائض لكونها سهاماً مقدرة واذا كان حقيقة في معنى
التقدير فالحمل على المجاز في باقي المعاني اولى من الاشتراك
واما تعديته بعلى فلتضمنه معنى الايجاب والالزام
تكثيراً للفائدة اعني معنى الوجوب مع التقدير كما في قوله تعالى
والله على ما نقول وكيل حيث ضمن الوكالة معنى الشهادة
وعديت تعديتها لتعرف الشهادة مع الوكالة على ان كونه
كلمة بمعنى الاقوى لا يلزم ان تعدى تعديتها بقي الكلام
في عطف وما ملكت ايمانهم فعلى تسليم انه لم يفرض ويقدر
فهو من قبيل عموم المجاز وعلى تقدير كون الفرض مشتركاً فالخصم

فتسميتها

لا يمنع عموم المشترك فلا ينتهض له دليلا تحقيقيا الا ان
يكون مراده الالزام ويتفرع بما قلت الامر

قلنا

ومنه امر كافعل استعلاء بصيغة لازمة اداء

يعني من افراد الخاص الامر وهو كقولك افعل على جهة الاستعلاء
بصيغة لازمة اي مختصة في تأدية مدلوله اعني المعنى الخاص
واحترز بقوله افعل عن الفعل والاشارة فانهما ليسا بامر
وبقوله استعلاء عن الالتماس والدعاء وفي ذكر الاستعلاء
دون العلو اشارة الى انه لا يشترط فيه العلو حقيقة بل
يكفي في مفهومه الطلب بمثل هذه الصيغة على جهة الاستعلاء
وقوله بصيغة لازمة اراد باللازم المختص اشارة
الى ان كون الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة
والصيغة بالمعنى وان الاختصاص من الجانبين فان اللفظ
قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ
المترادفة وعكسه كالالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص
من الجانبين كما هنا وفيه يستلزم الامر الوجوب استلزام
الوجوب الامر وفيه تعريض بمن ذهب الى عموم الملازمة
وقال ان الوجوب كما يكون بالصيغة يكون بالفعل فيكون
كالمترادف ومن زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحة وههنا ابحاث احدها ان المراد بقوله افعل ما يكون
مشتقا على طريقة القاعدة المشهورة في استخراج الامر
من المضارع ويرد عليه خروج امر الغائب فانه امر

وليس مشتقا من المضارع بل هو صيغة على حدة فينتقض
الانعكاس ثم لا بد من زيادة قيد وهو او ما يقوم مقامه
او يقال المراد من افعل ما يدل على طلب فعل سابق او آخر
الثاني ان اريد بهذا التعريف ما هو الامر في اصطلاح اهل
العربية فهو غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان
بطريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصوليين
فهو غير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون
للتهديد والتعجيز وغير ذلك وليست بامر عندهم ويجاب باختيار
الثاني وان هذا التعريف من يرى من الاصوليين ان الامر
حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه فليتدبر وقوله في النظم
استعلاء حال من افعل وصفا للصيغة بوصف قائلها ويجوز
ان يكون المعنى على وجه الاستعلاء فيكون وصفا للصيغة نفسها
والثاني قوله بصيغة للملابسة حال من امر المخصص بما بعده
وليس بجزء من التعريف وفائدته ما ذكرنا من الاشارة وفي
ما في المتن واداء منصوب على الظرفية متعلق بلازمة اي في التأدية
ويجوز ان يكون بمعنى المؤدي فيكون مفعولا به للازمة ويجوز ان يكون
حالا من افعل اي مؤديا وح يكون استعلاء حالا من الضمير في
المتداخل كقولك افعل مؤديا على جهة الاستعلاء على نحو ما
ذكر في قوله تع هذه ناقة الله لكم آية في بعض الوجوه في الكلم

فليس فعل موجبا للمنع عن الوصال وحديث الخلع
وانما استفادة الوجوب بنصه الثابت في الترتيب

ويسمى الفعل به مجازا لانه سببه مجازا

هذا تفريع على ما تقدم من ان الامر لا يكون الا بصيغة لازمة لمعناه الذي هو الايجاب فلا يستفاد الوجوب من الفعل كما قال بعض اصحاب الشافعي بناء على ان الامر عندهم مشترك بين الصيغة والفعل فذهبوا الى ان فعل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مما ليس بسهو والاطبع كالاكل والشرب ولا مخصوصا به كوجوب التهجد موجب فان الامر عندهم يطلق على الفعل حقيقة كما يطلق على الصيغة كذلك مستدلين بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر اي فيما تعتمدون عليه من الفعل وقوله تعالى قل ان الامر كله لله اي الشان والفعل وقول الشاعر لامر ما يسود من يسود والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب ان الفعل لو كان موجبا لما منع النبي عليه الصلوة والسلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال حين وافقوه فيهما اقتداء بفعله عليه الصلوة والسلام لما واصل في الصوم واصل اصحابه ايضا فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك ايكم مثلي اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وكذلك حديث خلع النعال كما روي انه عليه الصلوة والسلام خلع نعليه في صلوته ووضعهما في يساره فخلع من خلفه فقال بعد الفراغ من صلوته ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان

فان رأى فيهما قذرا فليمسحهما وليصل فيهما ولو كان فعله موجبا لم يكن للانكار والنهي معنى كما لو اشتغلوا بعدما امر واورد ان هذا الدليل مشترك الالزام فان الفعل لو لم يكن موجبا للاتباع لما تبعت الاصحاب وفهمهم الاتباع دليل على الوجوب ولا يجوز الانكار على نفس الاتباع لا سيما وقد امرنا به بقوله سبحانه قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله والجواب بان الاتباع في فعل واحد لا يثبت القاعدة الكلية لجواز ان يكون بطريق الندب معارض ايضا بان النهي والانكار في مادة جزئية لا ينتهض ايضا دليل على اثبات القاعدة الكلية وهي كون الفعل غير موجب فالحق في الجواب ان يقال المتبادر من الامر هو الصيغة والتبادر علامة الحقيقة والاشتراك خلاف الاصل وصحة نفيه بقولنا لم يأمر فلان بما فعل علامة المجاز كصحة نفي الاسد عن الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس واما وجوب الترتيب الثابت بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة فليس من الفعل بل من قوله صلوا ولو كان الفعل موجبا لما احتيج الى التصريح بالصيغة واما اطلاق الفعل على الامر في بعض الصور فهو مجاز لان الفعل مسبب عن الامر ويجب به واورد ان المراد من امر فرعون مثلا فعله وامره كيف

يكون سبباً لفعله وانما يكون سبباً لفعل غيره فيجب الحمل على التأسيس
بناء المجاز عليه والجواب ان هذا مبني على ما ذهب اليه كثير
من البيانيين انه يكفي في المجاز بعلاقة السببية اطلاق
السبب على المسبب كما اذا قلت رعينا الغيث واردت
مطلق النبات وان لم يحصل بالمطر وبعض البيانيين اشترط
خصوصية المسبب فافهم

موجبه الوجوب في الصراحة لا الوقف والندب والاباحة

اعلم ان الامر المجرد عن القرائن عندنا وعند اكثر الشافعية
موجبه الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء
متمسكين بقوله تعالى فكاتبوهم فلا بد في ترجيح الفعل على
الترك وادنى الترجيح الندب ولا الاباحة كقوله تعالى فاصطادوا
لان الامر يقتضي حسن المأمور به وفي ضرورة التمكن من
الاقدام وذلك بالاباحة ولا التوقف كما ذهب اليه البعض
بناء على انه تستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح لاحدها والاصل
في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم توجد
قرينة تعين احدها كما هو شأن المشترك وفي مذهب الاشتراك
اقوال قيل مشترك بين الوجوب والندب وقيل بينهما وبين
الاباحة وقيل للقدر المشترك بين الوجوب والندب اعني
الاشتراك المعنوي وقيل للقدر المشترك بينهما وبين الاباحة
وهو الاذن في الفعل والصحيح خلاف ذلك كله لان الاصل
عدم الاشتراك ولامتثال الصحابة ما امروا به من غير توقف

توقف ولا بحث عن قرينة ولان تارك الامر معصية كقوله تعالى
افعصيت امري فيقول تارك الامر عاص وكل عاص مستحق
للعقاب وكل مستحق له تارك الواجب فتارك الامر
تارك الواجب فانتج ان موجبه الحقيقي الوجوب ويرد لمعانٍ
اُخر مجازية بحسب القرائن الندب كقوله تعالى فكاتبوهم
والتأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك والارشاد
كقوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم والاباحة
كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم والتهديد نحو اعملوا ما شئتم
والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها
بسلام والتعجيز نحو فأتوا بسورة والتسخير نحو كونوا قردة
والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية نحو اصبروا
او لا تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لي والتمني نحو الا ايها الليل
الطويل الا انجلي والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتكوين
نحو كن فيكون

وان يكن من بعد حظر امره فالحكم ما قلنا لنفي الخيره بنصه القاطع والتحذير بالامر عن تخلف المأمور وبوعيد تارك دليل كذلك الاجماع والمعقول

هذه الابيات اشارة الى اختلاف آخر وتبيين ما هو
المختار عند نا بد لائله فان بعض اصحاب الشافعي ذهبوا
الى انه موجبه في اغلب الاحوال قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ومنهم من قال موجبه

جنس

آخره
بصبح وما الاصباح منك بامثل

بعد حظر الندب كما في قوله تع وابتغوا من فضل الله وعند امام
الحرمين التوقف واما عندنا فموجبه الامر المجرد عن القرائن
هو الوجوب سواء كان قبل الحظر او بعده واما اباحة الصيد
والبيع فما ثبت بالامر بل بقوله تعالى احل لكم الطيبات
واحل الله البيع وعلى تسليم الثبوت فكلامنا في الامر المطلق
المجرد عن القرائن وههنا قرينة على عدم الوجوب وهو ان الامر
بالابتغاء والاصطياد لمنفعة العباد فلزم انقلاب المنفعة
مضرة لاستحقاق تاركها العقاب على تقدير الوجوب ولا
نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة على
ان المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية وقوله فالحكم ما
قلنا اي من كون الامر المجرد عن القرائن للوجوب وقوله لنفي
الخيرة متعلق بالبيت قبله وهو قوله موجبه الوجوب استدلال
بالكتاب والاجماع والدليل العقلي اما الكتاب فقوله تعالى ما منعك
ان تسجد اذ امرتك بعد قوله تع اسجدوا لآدم فانه ورد في
معرض الذم على المخالفة اتفاقا وهو دليل الوجوب وقيل المراد
بالنص قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة وقوله والتحذير عطف على قوله لنفي الخيرة
اي وللتحذير بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالمراد
بالامر بالبيت قوله تع فليحذر والمراد في تخلف المأمور مخالفة
الامر قوله وبوعيد تارك دليل اي بالوعيد في قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره دليل على ان الامر للوجوب وكما ان

فلو كان للوجوب صح

امره مفرد مضاف فافاد العموم اي لكل فرد من افراد
امر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمراد من المخالفة
عدم العمل بمقتضاه والمفهوم من الآية التهديد والنهي
الوعيد بالمخالف فوجب كون مخالفة الامر حراما وذا يستلزم
كونه للوجوب وبما قررناه يندفع ما قيل انه في الآية مطلق
ولا نزاع في كون بعض الاوامر واجبا او يجوز حمل المخالفة
على انكار الحقية فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به
وكذا ما قيل ان الاستدلال بقوله تعالى فليحذر انما يتم على
تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع ثم ان الضمير في امره
يجوز ان يعود اليه تعالى وان يعود اليه صلى الله تعالى عليه
وسلم وهو الاظهر والمراد من دلالة الاجماع ان اهل العرف
واللغة اجمعوا على ان من اراد طلب فعل من آخر لا بد ان يأتي
بصيغة الامر والطلب اذا اطلق انصرف الى الفرد الكامل
وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك
المأمور به وان لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل
على ان موجب الامر الوجوب واذا كان موجب الامر الوجوب
في امر المخلوقين فامر الله احق واولى به لان الله تعالى
مفترض الطاعة على الاطلاق ودلالة الاجماع على هذا الوجه
تثبت ما ادعيناه ولا يقدح في ذلك نزاع الخصم في نفس
المدعى فانا قررنا الاجماع على وجه يستلزم ثبوت مدعانا
ونظيره ما قال علماؤنا ان سور الكلب نجس بدلالة الاجماع

حيث انعقد الاجماع على وجوب غسل الاناء من سؤره فدل ذلك
على نجاسة سؤره بالاجماع واما الدليل العقلي فهو ان لكل
مقصد من مقاصد الفعل كالمضي والحال والاستقبال وضع
له عبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه مناط الثواب
والعقاب فهو بعبارة الامر اولى واعترض ان هذا من باب
اثبات اللغة بالقياس ومثله لا يجوز واجيب ان هذا
بيان لعدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة

في الندب والمباح فيهما استعملا فقائل حقيقة وقيل لا

اعلم انه اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقال بعضهم انه
حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انه غير مامور
بالنفل دل على انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول الآخر
انه معنى الاباحة والندب في الوجوب بعضه في التقدير كانه
قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا ارجح هنا ما قاله فخر الاسلام
واقول ما ذكره من الحقيقة والمجاز مجرد اصطلاح الا انه اراد
ما هو المتعارف من المجاز والحقيقة لان الامر اذا كان حقيقة
في الوجوب فلا يخفى ان ارادة الاباحة والندب به مجاز و
تأويل كلام فخر الاسلام ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به
معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له
فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة وعبارته التي نقلناها
عنه تشهد بذلك شهادة ظاهرة فيؤول كلامه في نقل الخلاف انه

ان اطلاق الامر على الاباحة والندب هل هو بطريق اطلاق اسم الكل
على الجزء وهو ما سماه حقيقة قاصرة ام بطريق الاستعارة وهي ان
تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي
كالشجاعة المشتركة بين الاسد والانسان الشجاع وهذا
ما سماه مجازا ثم ان المصنف تبع في المتن فخر الاسلام في الجمع
بين الندب والاباحة وجعلهما محلا للخلاف على نمط واحد
والمشهور ان الخلاف فيما اريد به الندب اهو حقيقة ام مجاز
فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء والمحققون من اصحاب
الشافعي الى انه مجاز لان لازم الايجاب استحقاق العقوبة
بتركه ولازم الندب عدم استحقاقها فيكونان متغايرين وهذا
معنى قول المص جاز اصله وذهب بعض اصحاب الشافعي ومن وافقهم
انه حقيقة فيه لان المندوب بعض الواجب من حيث ان الواجب
يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب يثاب على فعله
فكان الندب بعض ما اشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه
كما اذا اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع
اليد او الرجل هذا وقد اختلف الشارحون في ان محل الخلاف
مادة ام رام الصيغة ورجح الاول في التلويح لوجهين احدهما اختيار
فخر الاسلام كون الامر حقيقة في الندب والاباحة بعد نفيه الامر
وثانيهما استدلاله على المجاز بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى
او صوم ايام البيض ثم قال بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر دا
على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا

الثاني من

واشتراكا كما توهم وكون ذلك حقيقة او مجاز وذهب اكثر
الى الثاني مؤولين كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب
خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة
كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء ثم
وفي الباقي مع الاستثناء واقول يرجح الثاني ايضاً ما قال فخر الاسلام
ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر
لا مغاير فان لفظ الامر ليس معناه الوجوب فلا يتصور فيه معنى بعضه
الندب او الاباحة وكذلك قوله في الاستدلال على المجازية لانه
جاز اصله وتعداه فان الذي تعدى عن اصله هو الصيغة لا نظام

لا يقتضي التكرار يا ذا الضبط وان يكن معلقاً بالشرط
او كان مخصوصاً بوصف لا ولا يحتمل التكرار فيما نقلا

قد اختلف في هذا الاصل على اربعة مذاهب احدها ما ذهب اليه
عامة علمائنا وهو ان الامر لا يحتمل العموم ولا التكرار بل هو المخصوص
والمرة سواء كان مطلقاً مثل ادخل الدار او معلقاً بشرط او وصف
مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة
او اضرب قائماً لانه لا يقتضي التكرار وانما يستفاد العموم والتكرار من
دليل خارج عن جوهر الكلام كتكرار السبب مثلاً وهذا معنى قول
الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله
سواء كان مطلقاً او معلقاً بشرط او مخصوصاً بصفة الا ان الامر
بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كل الجنس وهو ادنى ما يعد به ممتثلاً
بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد

والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين
او اعتباراً اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس
واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات بكثرة
الافراد والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل لا يثبت
الا بالنية حتى اذا قرن بالصيغة ذكر العدد يكون الوقوع بلفظ العدد
لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثاً وماتت قبل ذكر العدد
لم يقع شيء فذكر العدد تغيير لا تفسير كالشرط والاستثناء في
قوله انت طالق ان شاء الله وقوله انت طالق ثلثاً الا اثنتين
وهذا ما قال صاحب الهداية ان العدد الذي يقترن به نعت لمصدر
محذوف معناه طلاقاً ثلثاً الثاني انه يفيد العموم في الافراد
والتكرار في الازمان فالاول كوقوع الثلث بلفظ الطلاق دفعة
والثاني وقوعه مرة بعد اخرى وقد اقتصر البعض على لفظ التكرار
وقد جمع بينهما فخر الاسلام نعم يراد بشمول افراده وتكراره وقوعه
مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افراد متماثلة في اوقات متعددة
فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا اذ امتناع ايقاع الافراد في
زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم
دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا
اقتصر البعض على ذكر التكرار واما فخر الاسلام فنظر الى تغاير المفهومين
وصحة افتراقهما في الجملة ولكل وجهة ودليل من ذهب الى العموم
ان قولك اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء
الطلب وهو مصدر معرف باللام يقع على القليل والكثير فيفيد

العموم لان الحمل على البعض ترجيح من غير مرجح ومعنى انه مختصر انه يفيد
مفاده ويؤدي مؤداه لا ان الواضع لاحظ اطلب منك الضرب
واختصر اضرب منه بل على ان لطلب الضرب من المخاطب صيغتين
احديهما مختصرة وهي اضرب والاخرى مطولة وهي اطلب منك
الضرب واما دليل التكرار فهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قال يا ايها الناس ان الله تعالى قد فرض عليكم
الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت
حتى قالها ثلاثا فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت
ولما استطعتم فان السائل الذي هو من اهل اللسان لو لم يفهم
التكرار من الامر لما سأل الثالث ما ذهب اليه الشافعي وهو انه
لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا
سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلا
او كثيرا او مرة او مرتين الرابع ما ذهب اليه البعض وهو انه لا يحتمل
التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
او مقيدا بوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس حيث
قيد الامر بتحقق وصف دلوك الشمس ويرد على من قال بالتكرار
في صورتي التعليق والتقييد انه اذا قال لامرأته ان دخلت
الدار فطلقي نفسك او طلقي نفسك وانت داخلة فدخلت
مرة وطلقت نفسها ثم دخلت مرة اخرى انها كانت تملك
تطليقا اخر بهذا الامر وليس كذلك واما الجواب عن التكرار
في آية الدلوك فانه لتجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب والمراد

والمراد بالسبب العلة وتكرار العلة يستلزم تكرر المعلول
ولو كان الشرط يقتضي تكرارا لكان قولك ان دخلت
الدار فطلقي نفسك يفيد تكرارا وفساده ظاهر
لكن وقوعه على الاقل من جنسه محتملا للكل
حتى اذا قال لزوجه طلقي نفسك غير واحد لم تطلق
ما لم يكن نوى الثلث فاعله كنية الثنتين في زوج الامة
هذا الاستدراك جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
حيث كان الامر المطلق فردا لا يحتمل العدد ينبغي ان لا تصح نية
الثلث في قوله طلقي نفسك لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح
نية الثنتين والجواب انه مع كونه فردا متنوع الى نوعين حقيقي
وهو ادنى الجنس كالواحد مثلا ولا يفتقر في ذلك الى النية لان
الادنى متيقن واعتباري اعني كل الجنس وهو المجموع ويفتقر
في ارادته الى النية وهذه الوحدة الاعتبارية بالنسبة الى
سائر الاجناس حتى تعد الطلقات الثلث عند عد الاجناس
الشرعية جنسا واحدا كالنكاح والعتاق والبيع واما ما
بين الفرد الحقيقي والفرد الاعتباري فعدد محض كالاثنين مثلا
لا وجه للفردية فيه فلم تعمل فيه النية ولم تصح ارادة الثنتين الا
اذا قال زوج الحرة طلقي نفسك وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا قال
الرجل لزوجته طلقي نفسك او قال الاجنبي طلقها او اعتقه
ينصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقي حتى يملك المخاطب ايقاعه
وان لم ينو الزوج مع احتمال الاعلى وهو الفرد الاعتباري
فيملك ايقاع الثلث ايضا لكن لا بد فيه من نية الزوج الثلث ايضا

لان الفرد الحقيقي ثابت بالموجب فلا يفتقر الى النية والاعتباري
محتمل فلا بد من النية ولا يجوز ايقاع الثنتين وان نوى لعدم كون
العدد محتملاً اصلاً ومن قال باقتضاء الامر العموم والتكرار يوقع
الثلث بلا نية ومن قال بالاحتمال كالشافعي فعنده تقع الوحدة
بدون نية ويفتقر في الثنتين والثلث الى النية بناء على احتمال
الامر العدد عنده ولا يصح نية الثنتين عندنا الا ان يكون
المفوض زوج الامة لان الثنتين في حق الامة مجموع الجنس كالثلث
في حق الحرة وقوله غير واحد مفعول لم تطلق اي لم تطلق غير طلاق
واحد وقوله فاعلمه على حذف نون التاكيد الخفيفة اي فاعلمن

كقوله فلا وابى لنأتيها جميعاً
ولو كانت بها عرب وروم
صح

ذا الاختصار صيغ الاوامر من طلب الافعال بالمصادر
ولانفراد مصدر في المبنى قد اقتضى توحداً في المعنى
وانه يكون بالفردية حقيقة بالوحدة الحكمية
وما يرى من عمل مكرر فذاك بالاسباب لا الاوامر
من قال بالتكرار في القضية طلقها اثنتين عند النية

اشار اليه ما تقدم من وقوع الصيغة على الاقل اعني الفرد
الحقيقي من الجنس محتملاً للكل دون العدد لان صيغة الامر مختصر
من طلب الفعل بلفظ المصدر اعني مصدر ذلك الامر واللام
عوض عن المضاف اليه فالباء في قوله بالمصادر متعلقة بطلب
والمراد من الافعال ما يستفاد من الفاظ تلك المصادر فاضرب
مختصر من اطلب منك ضرباً هكذا قدره منكر اكثر الشارحين لكن
قال فخر الاسلام اي اكتسب الضرب او ضرباً وهو فرد بمنزلة زيد

زيد وعمرو فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض
منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكماً واما الثلث طلقات فليست
بفرد حقيقة بل اي اجزاء متعددة ولكنها فرد حكماً لانها جنس
واحد فصارت من طريق الجنس واحداً انتهى فلم يفرق بين
المعرف والمنكر في الحكم ولعله انما اتى بالمعرف دفعاً لما ذهب
اليه الشافعي من احتمال التكرار بجواز تقديره معرفاً فان المعرف
بلام الجنس بمنزلة المنكر في عدم احتمال العدد واورد على كون
المصدر فرداً انه ان اريد انه موضوع للفردية من حيث هو
فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية من غير اشعار
بالوحدة ولهذا قالوا ان المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد
الانواع او العدد وان اريد ان لفظه فرد بمعنى انه ليس بتثنية
فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن موضوعاً للجنس كالانسان قال الله تعالى
ان الانسان لفي خسر فلا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى
انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل انتهى والجواب ان المطلوب
بصيغة الامر كاضرب مثلاً ايقاع الضرب والضرب وان كان
موضوعاً للماهية الكلية الا ان المقصود الفعل الجزئي الممكن
الحصول في الخارج المطابق لتلك الماهية الكلية المشتركة
بين الافراد لا تلك الماهية لانها مما يستحيل وجودها في
الاعيان فلا تطلب والا امتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع
وحيث كانت الماهية الكلية لا تتحقق في الخارج الا في ضمن

فرد حمل على الاقل المتيقن المعبر عنه بالفرد الحقيقي او المجموع المعبر عنه بالفرد
الاعتباري كما قال في التلويح ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه والا
او في ما يعد به ممتثلا ويحتمل الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر
يدل على مصدر منكر والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة
وهو المتيقن او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فلا يثبت الا
بالنية واما قوله ان المصدر لا يثنى ولا يجمع فيشهد لما نفيناه من احتمال
العموم والتكرار لا لما ادعاه من الاحتمال ثم ان قوله وانما يكون كذلك
ان لو كان موضوعا للجنس كالانسان يناقض ما قدمه من ان المصدر
موضوع للطبيعة الجنسية ثم ان الانسان في الآية الكريمة التي ذكرها
لم يستعمل في الجنس الذي اراده وانما هو اسم مستغرق بدليل
الاستثناء وحيث كان لفظ المصدر ليس فيه ما يدل على العدد
اقتضى التوحيد في معناه اما بالوحدة الحقيقية بدون النية واما بالوحدة
الحكمية ويفتقر فيها الى النية قوله وما يرى من عمل يكرر له جواب عما
استدل به القائل بتكراره اذا كان معلقا كما في قوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس بان التكرار انما لزم من تجدد السبب لا من صيغة الامر
ولم يتعرض في المتن للجواب عن صورة التعليق بالشرط والجواب
ان الشرط ههنا علة فيتكرر بتكررها اتفاقا لا بالصيغة واما الشرط
الذي ليس بعلة فلا يتكرر بتكراره كما اذا قلت ان دخلت الدار
فطلقي نفسك حيث لا تتعلق كلما دخلت عندنا ومن قال باقتضاء
التكرار عند التعليق ملكت الثنتين والثلث اذا نوى الزوج فكذلك
اى المرأة

فكذلك وعند عدم النية يقع واحدة وعندنا ان طلقت ثنتين ونواهما
الزوج لم يقع الا واحدة ومما يتفرع على هذا الاصل لو حلف لا يشرب
ماء انصرف الى اقل ما يصدق عليه ولو نوى مياه الدنيا صح فلا يحنث
ابدا لانه كل الجنس ولو نوى كوزا لا يصح

كذا اسم فاعل على المصدر قد دل وما به احتمال للعدد
فلم يرد بآية السرقة قطعا سوى سرقة واحدة
كذا بفعل واحد لا نقطع الا يدا واحدة فيما شرع

يعني كما يدل صيغة الامر على المصدر معتبرا فيه الوحدة غير محتمل
للعدد فكذلك كل اسم فاعل دل على المصدر مثل قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه دال على السرقة
الواحدة غير محتمل للعدد فيحمل على الاقل المتيقن اعني السرقة الواحدة
ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا
لتوقف قطع يد السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته
الا ح وهو منتف اجماعا فتعين الفرد الحقيقي ولو اريد من الايدي
اليمين واليسار يلزم ان يراد من السرقة العدد كالسرقتين مثلا
كيلا تتعدد العقوبة بالجناية الواحدة ولفظ الفرد لا يحتمل العدد
كما ذكرنا غير مرة وايضا حيث تعين بالسرقة الواحدة قطع اليد
الواحدة وحملناها على اليمين بالاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة
ابن مسعود فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا فظهر ان المراد
الآحاد اي كل سارق اقطعوا يده اليمنى ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر
السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف الجلد في الزنا لبقاء المحل

انتهى منه صح

بلا نية وعندنا ثانى القائل لا احتمال لملك الثنتين والثلث صح

وهو البدن وقد عدل في التوضيح عن استنباط هذه المسئلة من
مصدر اسم الفاعل واستنبطها من مصدر اقطعوا وهو القطع
قلنا ان اسم الفاعل في الآية عام وان عمومه يقتضي عموم المصدر
وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد
السارق ولا اشكال **والامر حكمه اداء وقضاء**
تسليم نفس واجب هو الاداء ومثله هو القضاء وجاز
اطلاق كل منهما مجازا يعني ان المأمور له وصفان اداء و
قضاء اي فسرنا الامر بالمأمور به والحكم بالوصف لان الاداء
والقضاء من اقسام المأمور به ولم يرد بالحكم خطاب الله ولما
ثبت بالخطاب اعني الوجوب لان القضاء وصفان للايقاع اي الحالة
المخصوصة التي يثبت بالامر لزوم ايقاعها على المكلف وتحقيقه ان
للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة
ونفس الوجوب الثابت بالسبب هو لزوم وقوع تلك الحالة ووجوب
الاداء الثابت بالخطاب هو لزوم ايقاع تلك الحالة والاداء
عبارة عن ذلك الايقاع وهو المراد بتسليم الواجب اعني الايقاع
على الكيفية المخصوصة فلزوم الاثبات وجوب الاداء على تلك
الكيفية يعلم بالامر ولزوم الثبوت اعني نفس الوجوب انما هو بالسبب
وهذا معنى ما قال في التلويح والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر
لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب ومع يصح تسليم
عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد
فلا يكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب

خطأ

الاداء صح

نفس صح

بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل
الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية
والمثلية بالقياس الى ما علم بالامر لا ما ثبت بالسبب في
الذمة انتهى وتحقيقه ان موجب الامر غير موجب السبب فان
موجب السبب نفس الوجوب المتقرر في الذمة وموجب
الامر الاتيان بفعل ذلك الواجب الذي ثبت نفس وجوبه
اولا على وجه المخصوص لا في الذمة قبل الامر ومعنى تسليم العين
او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها
كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها ولم يقيد
بالوقت كما قيد البعض ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات اي اذا
ادى زكوة ماله وطعام كفارته وهذا التعريف بناء على
تخصيص الامر بالوجوب فلم يتناول النوافل ثم قوله نفس
واجب اي عم من ان يكون بصريح الامر كاقيموا الصلوة
او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
وقوله مثله بالجر عطف على نفس واجب يعني ان الاداء
اسم لتسليم نفس الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم
مثل الواجب به وانما اختص شرعا الاداء بالاول والقضاء
بالثاني لان الاداء فيه معنى الاستقصاء وشدة الرعاية
كما قيل الذئب يأدو للغزال يأكله اي يحتال ويتكلف واما
القضاء وانبأ عن الاحكام فلا ينبئ عن شدة الرعاية
فالاداء والقضاء حقيقتان شرعيتان فيما ذكر وقد يطلق

كل منهما على الآخر مجازاً شرعاً لتباين المعنيين مع اشتراكهما في
تسليم الشيء الى مستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا
قضيتم مناسككم اي اديتم وقولك نويت ان اقضي ظهر الامس من
قبيل ذكر المقيد وارادة المطلق بعلاقة الاشتراك في التسليم
والاسقاط وانما قيد المجاز بالشرعي لان القضاء لغة عام في
تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام
واما الاداء فهو مجاز في تسليم المثل لان الاستقصاء وشدة الرعاية
لا يكون الا بتسليم العين وقوله اطلاق كل منهما اي على الآخر فحذف
المتعلق لظهور المراد

بنية القضاء قد جاز الادا وعكسه على الصحيح وردا
ثم القضاء واجب بما وجب به الاداء ولهذا لم يجب
قضاء صوم في اعتكاف الناذر الا بعود الشهر لا بآخر

لما بين انه يجوز اطلاق احدهما على الآخر مجازاً فرع على ذلك
مسألة وهو انه يجوز الاداء بنية القضاء كالاسير الذي
اشتبه عليه شهر رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى
يجوز وكذلك القضاء بنية الاداء بان وقع تحريه على شهر قد
مضى فنوى الاداء جاز وكان قضاء بنية الاداء والاداء
بنية القضاء جائز اتفاقاً وفي عكسه خلاف والصحيح الجواز
ولهذا قال وعكسه على الصحيح وردا كذا قالوا ولا يخفى ان هذا
التفريع غير صحيح لان الكلام في اطلاق الاداء على معنى القضاء
وعكسه ومحل النية القلب وان ضم اليها الذكر باللسان فلذلك

فلذلك لا يندرج ان يريد بكل لفظ حقيقته واما الجواز في المسئلتين
المذكورتين فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن
والخطأ في مثل هذا مغتفر فما ذكره من التفريع ليس مما نحن فيه
وانما اوردت هذا التفريع في النظم تبعاً للمتن فليتأمل ثم ان
القضاء يجب بالامر الاول وهو المختار عندنا خلافاً لاكثر
الاصوليين منهم العراقيون من ائمتنا وعامة اصحاب الشافعي
فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة
الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت
بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه الصلوة والسلام من فاته
صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله وقال عليه الصلوة
والسلام ثلث من الكبائر الاشراك بالله تعالى والفرار من
الزحف والجمع بين الصلوتين يعني القضاء والاداء احتج
المحققون من ائمتنا بعد اتفاقهم على ان القضاء بمثل غير معقول
كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني يكون بسبب جديد على
كون القضاء بمثل معقول اي وجب بالدليل الذي اوجب
الاداء اولاً لان الفعل لما وجب في وقته بسببه لا يسقط
وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلاً من عند المكلف
يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال
المقرر عليه من العهدة فكان حقاً ثابتاً في الذمة والحق
الثابت لا يسقط الا باسقاط صاحب الحق او بالاداء
وكلاهما منتف فاذا فات كان باقياً في ذمته مضموناً

ومقدورا على مثله وقد اوجب الشرع قضاء الصلوة والصوم
عند الفوات وكان وجوب القضاء فيهما معقولا حيث اوجب
ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو
فضل الوقت فالحقنا به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم
يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عندنا وغير واجب
عندهم لعدم ورود النص فيه وفي هذه المسألة تظهر فائدة
الخلاف بيننا وبينهم هذا اذا فات المنذور بمرض وغيره
واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا فكانه لما فوته فقد التزمه
ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود وقد استدل ائمتنا
على وجوب قضاء الصوم بقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقضاء
الصلوة بقوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وحيث كانت الآية
الكريمة والحديث الشريف يدلان على عدم سقوط الصلوة
والصوم بخروج الوقت اثبتنا الحكم في غير الصوم والصلوة
كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بالجامع لان كلا منهما عبادة
وجبت بسببها فان قيل ان القضاء في الصوم والصلوة
ثبت بالنص كما ذكرتم وهو سبب جديد ودليل مبتداء
فهما حجة عليكم لا لكم قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء
بل للاعلام ببقاء الواجب والقياس مظهر لا مثبت
فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص
الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب

الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم ان منشأ ههنا الاختلاف
على ما بينه عضد الدين وحققه السعد في حواشيه (شرح مختصر ابن الحاجب) مبني على الاختلاف
في اصل وهو ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان
او شيء واحد وهذا الاصل مبني على الاختلاف في اصل آخر
وهو ان تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل
هو بحسب الخارج او بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق
والمقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني
وهو الحق كانا بحسب الوجود شيئا واحدا وبه يظهر رجحان
قول اصحابنا لان كون الفعل قضاء يقتضي بان تكون نسبته الى
الامر الاول انسب كما لا يخفى على المنصف وقوله ولهذا لم يجب
جواب عما اورد علينا من ان القضاء لو كان بالسبب الاول
كما قلتم لكان ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف في
شهر رمضان فصام ولم يعتكف كما هو مذهب ابي يوسف
رحمه الله اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم
لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه
لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود
بالاتفاق ولجاز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر رح
لانه مثل الاول في الشرف وحيث لم يجز فان وجوب القضاء
غير مضاف الى السبب الاول بل الى الالتزام بالتفويت وهو
بمنزلة نص مقصود وحاصل الجواب ان وجوب القضاء
بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف

بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلةً واحدةً لا يصح لعدم شرطه وهو
الصوم ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما لم يعتكف
في رمضان صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد
شرطه الى الكمال فوجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع
وهو رمضان ووجود المقتضي وهو النذر السابق وجب
لزم ان لا يقضي في رمضان آخر ولا في واجب سوى قضاء رمضان
الاول لانه خلف عنه **ثلث انواع تعد للاداء فكان قاصر شبيه القضاء**
كمن يصلي مدركاً او منفرداً او لاحقاً بعد فراغ المقتدي
اعلم ان الاداء اما محض او شبيه بالقضاء والاول اما كامل او قاصر
فصارت الانواع ثلثة وكل منها اما في حقوق الله تعالى او في حقوق
العباد فهذه ستة اقسام لمطلق الاداء الكامل في حقوق الله تعالى
فكالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح بجماعة وهذا
معنى قوله مدركاً واما القاصر فيها فكصلاة المنفرد لفوت المكمل وهو
الجماعة وسكت تبعاً للمتن عن المسبوق لان المسبوق منفرد كما
صرح به في التوضيح فيكون اداؤه قاصراً لكن اختلف في محل قصوره
فقيل انه فيما سبق به فقط لا في كل صلوته ويشهد له قول الفقهاء
المسبوق منفرد فيما يقضي اي فيما يؤديه بعد فراغ الامام فاطلاق القضاء
مجاز ويلزم منه ان البعض المؤدي بالجماعة كامل وقيل القاصر اداء الصلوة
كلها لا ما يقضيه فقط لكن القصور في صلوة المنفرد ازيد منه في
صلوة المسبوق واما الاداء الشبيه بالقضاء فكفعل اللاحق
بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي

الباقي كمن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد
اداء شبيه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه شبيه
القضاء فلانه قد التزم الاداء مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء
مع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء
فكان قضاء وصفاً اداء فعلاً وتتفرع على فعل اللاحق مسئلة
اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ امامه فاحدث فذهب الى
مصره فتوضاء او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداء
ما بقي من غير تكلم فانه لا يتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعاً ولو
كان الامام مقيماً والمقتدي مسافراً تغير فرضه وانما قلنا في موضعها لان
نية الاقامة في المفازة لغو لحاله مكذب لعزيمته وقولنا بعد فراغ امامه
لان نية الاقامة قبل فراغ الامام تعترض على الاداء فيجب الاتمام واذا
تكلم تبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف وانما لم يتغير فرضه في هذه
الصورة لانه التزم الاداء مع الامام حين احرم معه وقد فاته ذلك
حقيقة فكان قضاء حكماً وباعتبار شبه القضاء لا يتغير فرضه لان
من فاتته صلوة في السفر وقضاها في الحضر لا يقضي الا صلوة السفر
هذه هي الاقسام الثلثة في حقوق الله تعالى واما نظيرها في حقوق
العباد فمثال الكامل رد عين المغصوب على الوصف الذي ورد
عليه الغصب فهو تسليم عين الواجب باوصافه واما القاصر فرده
ذلك العبد المغصوب مشغولاً بالجناية كمن غصب عبداً فارغاً ثم جنى
على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب
مشغولاً بالجناية او الدين كان الاداء قاصراً ومعنى القصور انه

اداء لا على الوصف الذي اخذه ولهذا لو هلك في يد المالك
قبل الدفع الى ولي الجناية بري الغاصب من الضمان ولو دفعه
اليه او بيع في الدين رجع المالك على الغاصب بقيمته بالاتفاق
كأن الرد لم يوجد ومثال الاداء الشبيه بالقضاء تسليم عبد الغير
المسمى مهرا بعد ملكه وصورته رجل تزوج امرأة على عبد لغيره
بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلمه اليها يكون اداء لانه
تسليم المستحق بسببه وهو التسمية ولهذا لا يكون لها
ان تمتنع عن القبول الا انه شبيه بالقضاء فان ما اشتراه
الزوج قبل التسليم اليها مملوك له حتى ينفذ اعتاقه دونها
اعتاقها فهذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده فمن هذا
الوجه شبيه القضاء لان تبدل الملك يوجب تبدل العين
حكما فهذه اقسام الاداء واما القضاء فما ذكره بقوله

ثلاث انواع كذاك للقضا — بمثل المعقول او في معنى الادا
اذ كان بالمثل الذي لم يعقل له — كالصوم للصوم وكالفدية له
قضاء تكبيرات عيد راكعا — تمت به الاقسام فاحفظ جامعا
والاحتياط في الصلوة الفدية — واجبة كقيمة الاضحية

كما ان الاداء ثلثة انواع انقسمت بالنظر الى حق الله وحق العبد
الى ستة فكذلك للقضاء ثلثة انواع منقسمة كذلك من حيث ان
القضاء اما قضاء محض او قضاء شبيه بالاداء والاول
اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وكل من هذه الثلثة اما من
حقوق الله او من حقوق العبد فصارت ستة ايضا اما

اما القضاء بالمثل المعقول في حقوق الله تعالى فكقضاء الصوم
للصوم والصلوة للصلوة لانه مثله صورة ومعنى واما القضاء
بمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل لان العقل ينفيه لان
ما كان من حجج الله تعالى لا يناقض بالعقل فكالفدية للصوم
في حق الشيخ الفاني وانما لم تدرك المماثلة بينهما بالعقل
لان الصوم اتعاب النفس بالامساك على الوجه المشروع
ومعنى الفدية تنقيص المال فلا ثبت لها اما بالنص او الاجماع
والنص هو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية معناه والله
اعلم وعلى الذين لا يطيقونه لان اول الآية وهو قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر فليصمه لايجاب الصوم وقوله تعالى وعلى
الذين لايجاب الفدية فوجب المصير الى ما قال ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما ان معناه لا يطيقونه وهي عندنا نصف
صاع من بر او زبيب او صاع من تمر او شعير او قيمة ذلك قال
في الهداية ولو قدر على الصوم بطل حكم الفداء لان شرط الخلفية
استمرار العجز انتهى اي انما لا في كل خلف بخلاف التيمم فانه خلف
ولا تبطل الصلوة المؤداة به اذا قدر على الاصل ثم اعلم ان
الفدية انما تكون خلفا عن صوم هو اصل بنفسه كقضاء رمضان
والمنذور المعين اما في صوم الكفارة فلا تكون الفدية خلفا
عنه في حق الشيخ الفاني لانه بدل عن غيره والبدل لا يكون له بدل
كما في فتح القدير واما القضاء الشبيه بالاداء فهو ما قال في
النظم او في معنى الاداء فكقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك

للامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائماً
فانه يكبر للافتتاح اولاً ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير
ان يرفع يديه اما كونه قضاء فلفوات التكبيرات عن موضعها وهو
القيام واما شبهه بالاداء فباعتبار ان للركوع شبهاً بالقيام
باعتبار بقاء الاستواء في النصف الاول ولان المدرك للامام
في الركوع مدرك لتلك الركعة بالاتفاق فوكه ولاحتياط في الصلوة
الفدية جواب عن سؤال مقدر فشاء من كون الفدية قضاء بمثل غير
معقول ومن المقرر ان ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص جديد وقد انعدم
هذه القاعدة في الوقوف بعرفة ورمي الجمار وتكبيرات التشريق وتعديل
الاركان فلم اوجبتم الفدية في صلوة الشيخ الفاني العاجز عن الصلوة
بدون نص ولا يجوز ان يقاس على الفدية في الصوم لانه قضاء
بمثل غير معقول فلا يقاس عليه وحاصل الجواب ان ايجاب الفدية
في الصوم يحتمل ان يكون معلولاً بعلة العجز فان الصوم عبادة بدنية
فيعتمد قدرة البدن فاذا تحقق العجز عن ادائه جعل الشرع الفدية
خلفاً عنه نظراً للمكلف حتى يتدارك ما فاته واذا ثبت هذا
في الصوم فتجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما
عبادة بدنية احتياطاً لانه ان كان الفدية واجبة فقد ادى عليه
والا كانت حسنة مندوبة يمحى بها السيئة ولهذا قال محمد في
الزيادات تجزيه ان شاء الله وفي قوله ان شاء الله دليل على عدم
القطع بالاجزاء فكان قولنا بالوجوب احتياطاً فان قلت انما
يصح هذا اي علة غير منصوصة وكون العجز سبباً لوجوب الفدية

الفدية في الصوم علة منصوصة لان ترتيب الحكم على المشتق
نص على علية مبدأ الاشتقاق وان لم يكن من قبيل الصريح
بل بالاشارة وقد قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي
لا يطيقونه فعلية الفدية وهي عدم الاطاقة منصوصة قلنا حيث
اختلف المفسرون في تقدير النفي حتى ذهب بعضهم الى انها
في القادر وانها منسوخة وان وجوب الفدية على العاجز بالاجماع
لا بالنص فلا تكون العلة منصوصة قطعاً خصوصاً قد رجح
القول بانها في القادر حتى قال الزاهدي ان كونها في العاجز
غير صحيح لقوله بعده وان تصوموا خير لكم ومثله لا يقال في حق
العاجز هذا او الفدية في الصلوة كما تقدم في الصوم ان
يطعم لكل صلوة نصف صاع من بر او زبيب او صاعاً من
غيرهما فاللام فيهما للعهد وقوله كقيمة الاضحية هذا ايضاً جواب
عن سؤال مقدر وهو ان التضحية انما عرفت قربة بالنص
ولا مثل لها عقلاً ولا نصاً فينبغي ان تسقط بالفوات كصلوة
العيد ورمي الجمار فلم اقمتم التصدق بالقيمة او العين فيما اذا كان
الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او الشراء باقية مقام
التضحية بدون نص ومحصل الجواب ان الايجاب للاحتياط
لا بالقياس لاحتمال كون التصدق اصلاً في التضحية كما في
سائر العبادات المالية الا ان الشرع نقل القربة من التصدق
الى الاراقة تطييباً للطعام وتحقيقاً لضيافة الله تعالى لكن
لم نعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت لوجود النص وجملته

بعد الوقت احتياطاً نقلنا بوجوب التصدق بعد الفوات لاحتمال
الاصلية ولهذا اذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه
لما احتمل جهة الاصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك بخلاف
الشيخ الفاني اذا قدر على الصوم فانه يبطل حكم الخلف وهو
الفدية وانما لم يذكر التصدق بالعين لانه اولى لانه الاصل في القيمة
مثله كذا في المحيط وسوى بينهما في قاضي خان فقال لو دفع العين
او القيمة وقال في البدائع عليه الايصاء بالقيمة ان مات كما في الزكوة

وفي حقوق العبد منها ان ترد ضمان مغصوب بمثل ان وجد
والمال بالنفس بغير المعقول وقيمة في مهر عبد مجهول

اعلم ان القضاء في حقوق العبد ثلثة انواع ايضاً احدها القضاء
بمثل معقول الثاني القضاء بمثل غير معقول الثالث القضاء
الشبيه بالاداء اما القضاء بالمثل المعقول فهو كامل وقاصر
فالكامل هو المثل صورة ومعنى كما في المثليات والمثلي هو
المكيل والموزون والمتقارب وغير ذلك القيمي ومن القيمي
المثلي المختلط بخلاف جنسه كالحنطة المخلوطة بالشعير
والشيرج المختلط بالزيت والموزون الذي في تبعيضه ضرر
كالاواني من النحاس كما ذكره الزيلعي وقاصر وهو القيمة فيما
له مثل اذا انقطع مثله بان لا يوجد في الاسواق وفيما لا مثل له
لان حق المستحق في الصورة والمعنى والمثل صورة ومعنى
هو الاتم بل اذا امكن القضاء به فلا يعدل عنه الى القيمة الا عند
العجز فيجبر المالك على قبول القيمة وهو المثل القاصر للضرورة فقوله

فقوله بمثل ان وجد اشارة الى الكامل وقوله والمال بالنفس مثال
للمثل الغير المعقول اي ضمان المال في مقابلة النفس قضاء
بمثل غير معقول وكذا ضمان الاطراف لانا لا نعقل بين المال والآدمي
واطرافه لان الآدمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فانى
ندرك المماثلة بعقولنا وانما وجب القضاء بالمال بالنص على خلاف
القياس ولهذا لم يشرع المال في صورة العمد لان القود مثل
صورة ومعنى فلا تزاحمه المماثلة بوجه وهو المال واما القضاء
الشبيه بالاداء فكما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافاً للشافعي ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت
على القبول لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت
على القبول ايضاً وكان تسليم القيمة قضاء شبيهاً بالاداء
اما كونه قضاء فظاهر واما كونه شبيهاً بالاداء فلان العبد لجهالة
وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلاً في هذا الوجه مزاحماً للمسمى

فالمماثلة صح

في القتل عمداً بعد قطع للولي فعلهما لدى الامام الاول
وعنده المغصوب فيه القيمة منقطع المثل لدى الخصومة

هاتان المسئلتان متفرعتان على ما تقدم من ان الضمان في
حقوق الله تعالى وفي حقوق العباد يعتمد المماثلة وهي على
نوعين كامل وقاصر وان الكامل سابق على القاصر فلذلك
قال الامام الاعظم رحمه الله تعالى اذا قطع رجل يد رجل عمداً
ثم قتله فالولي بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله لانه مثل كامل

حيث كان فيه رعاية الصورة والمعنى وان شاء قتله بدون قطع
لانه مثل ناقص وقالا يقتله ولا يقطع يده فان قلت اذا كان
الكامل مقدما على القاصر فلم قال الامام بالتخيير فكان القطع والقتل
مقدما على القتل وحده قلت ان حقه لما تعلق بالمثل الكامل فله
استيفاء بعض حقه واسقاط الباقي وهذا معنى التخيير واما
على قول الامامين فيجبر على القتل وحده بدون تخيير قال الشيخ اكمل الدين في شرحه
[illegible] هذه المسألة على اوجه لان القتل اما ان يكون بعد البرء
او قبله فان كان الاول فاما ان يكونا من شخصين او من شخص واحد
عمدين او خطائين او احدهما عمدا والآخر خطأ وعلى كل حال فهما
جنايتان بالاتفاق وان كان الثاني والقتل من ذلك الشخص
او من شخص آخر لكن احدهما عمد والآخر خطأ فكذلك اي هما جنايتان
واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهما جناية واحدة بالاتفاق
وان كانا عمدين فهو ما نحن فيه من الاختلاف انتهى هذه المسئلة
الاولى واما الثانية فقد قال الامام اذا غصب شيئا من ذوات
الامثال وانقطع المثل من ايدي الناس فانه يجب عليه قيمته
يوم الخصومة لان المثل الكامل هو الواجب في الذمة وانما يتحول
الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء اما اذا كان الواجب
في الذمة مما لا مثل له فانه غير مطالب باداء المثل الكامل بل
هو مطالب باداء القاصر وهو القيمة باصل السبب فتعتبر
قيمته عند ذلك اعني وقت الغصب وعند ابي يوسف لما
انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب

بالسبب الذي يجب بالاصل فتعتبر قيمته عند ذلك السبب وهو
الغصب وقال محمد المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل الكامل
وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فتعتبر قيمته يوم انقطاع
المثل وليس المراد بانقطاع المثل ان لا يوجد اصلا في موضع
من المواضع ولا ان لا يوجد في هذا الموضع خاصة بل المراد به ما ذكره
الفقيه ابو بكر البلخي ان لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان
يوجد في البيوت كذا في النهاية **ولم تضمن متلف المنافع**
والقود بالقتل وقال الشافعي يضمن فيهما وملك المتعة
كذا ان ابدى الشهود الرجعة هذه المسائل الثلاثة مختلف فيها
بيننا وبين الشافعية فعندنا منافع الغصب غير مضمونة لان
ضمان العدوان يعتمد المماثلة ولا مماثلة بين المنفعة والمال لا صورة
ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المنافع اعراض لا تبقى وما
لا يبقى لا يمكن تقومه لعدم المالية فيه لعدم الاحراز في ذاتها ولان
كانما احرزها ضمنيا باحراز من قامت به فذلك لا يوجب الضمان
كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف مع انه
محرز باحراز الارض قالوا ويفتى بالضمان في غصب منافع الوقف
ومال اليتيم وما كان معدا للاستغلال ولعل الحكم بالضمان فيها
رواية عن الامام واردا على خلاف القياس وعند الشافعي
يضمن ان حصل بالاتلاف لان المنافع اموال متقومة عرفا كالاعيان
فانها تقوم بمنافعها وشرعا لانها صلحت مهرا الا انها مخلوقة لمصلحة
الآدمي كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة وهذا دليل على انها

مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالاً والجواب ان ورود العقد ثبت
بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره او ثبت انعقادها
في العقد لقيام العين مقامها للحاجة والضرورة ولا يتحقق مثل هذه
الضرورة في العدوان فان العدوان يندفع بالزجر والحبس والتأديب
قال في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدّب على ما صنع ولكنه لا يضمن شيئاً
قوله والقود بالقتل يعني ان القصاص لا يضمن بقتل القاتل فيما
اذا قتل انسان من وجب عليه القصاص لا يضمن شيئاً لمن
له القصاص لا القود ولا الدية عندنا وعند الشافعي يضمن الدية
وانما لم يضمن عندنا لان المتلف ليس بمال فالمال ليس بمثل له
لا صورة ولا معنى فشرعية القصاص لمعنى الاحياء وليس فيه
معنى المالية حتى يقابل بالمال وذكر بعض اصحابنا ان القاتل الثاني
لا يضمن لولي المقتول الاول شيئاً بل يجب عليه القصاص
لورثة القاتل الاول فانه قاتل بالنسبة الى المقتول الاول ومقتول
بالنسبة الى القاتل الثاني وانما لم يجب عليه لولي القتيل الاول شيء
لانه لم يفوت عليه شيئاً الا القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل
لان المال ليس بمثل له لا صورة ولا معنى وثبوت المال في الخطاء
بالنص على خلاف القياس قال في البزازية فان قتله غير الولي
بامره صار مستوفياً ولا ضمان على القاتل هذا اذا كان الامر ظاهراً
فان قتله ثم ادعى الامر وصدقه الولي لا يثبت الامر بالبينة ويقتص من
القاتل انه لم يبرهن انتهى قوله وملك المتعة كذلك اي لا يضمن ان
رجع شهود الطلاق عن الطلاق وصورة المسئلة اذا شهد شاهدان

شاهدان على رجل انه طلق زوجته طلقة بائنة او ثلثاً وفرّق بينهما
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا للزوج شيئاً لانعدام المماثلة بين
المتلف وهو ملك النكاح وبين المال لان ملك النكاح ليس
بمال متقوم فلا يكون المال مثلاً له لا صورة ولا معنى

لا بدّ من حسن المأمور به   لعينه او غيره فالمتعلّق به
وفي تلك انحصار الاول   ما قبل السقوط او لم يقبل
وذاك كالتصديق والصلوة   او اشبه الغيري كالزكوة

اعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء
ملائماً للطبع ومنافراً له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان
ولا نزاع في ان الحسن والقبح بهذين المعنيين يثبتان بالعقل
الثالث وهو محل النزاع كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب
آجلاً او كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فذهب الاشعري
ومن تابعه الى ان القبيح ما نهي عنه شرعاً والحسن بخلافه اي لم ينه عنه
شرعاً كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثرهم
من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابداً بالاتفاق واما
فعل البهائم فقد قيل انها لا توصف بحسن ولا قبح باتفاق
الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها بل الشرع هو الحاكم فقط بناء على انها ليست لذات الفعل
صفة يحسن او يقبح لاجلها فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه
لم يكن ممتنعاً وينقلب الامر فيصير القبيح حسناً والحسن قبيحاً

كما في الذبيح فمن حرمته الى الوجوب وفيما الوجوب الى الحرمة وقالت
المعتزلة الحاكم بهما العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته
واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد
الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية نعم عند تغير
اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان
والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من
حسنه او قبحه في نفسه وقالوا ان لكل فعل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا
وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان
تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل فكر كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع وقد تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر
ولكن اذا ورد الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم
من رمضان حيث اوجبه الشارع او مقبحة كصوم اول يوم
من شوال حيث حرمه الشرع فادراك الحسن والقبح في مثل هذا
القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فمؤيد لحكم العقل اما بضرورة او نظر
وعندنا حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا
بل يتوقف على خطاب الشارع وذلك لذات الفعل او لصفة
له ولا خلاف بيننا وبين المعتزلة في هذا المقدار وانما الخلاف بيننا

وبينهم في امرين احدهما ان العقل حاكم مطلق بالحسن
والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله فلان الاصلح واجب
على الله تعالى في زعمهم الفاسد واما على العباد فلان العقل عندهم
موجب للافعال ومبيحها ومحرمها غير ان يحكم الله فيها بشيء
من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال
ان يحكم عليه غيره ومن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد
جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية
حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع
فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبيح وثانيهما
ان العقل عندهم موجب للحسن والقبح بطريق التوليد بان
يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة
لمعرفة بعض من ذلك او كثير اذ ما حكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع
العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض
منه قد اوقف الله عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته
ان خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتب
العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا ومعنى التوليد ان يحصل
الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح وهذا مبني
على القول بخلق الافعال ولا توليد عند اهل السنة لاستناد
الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها
فحصول العلم عقيب النظر الصحيح انما هو بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه
لا يمتنع عدم حصوله والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا

وضع بها

وعند الحكماء حصول العلم بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد
الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل
والفاعل والفرق بين مذهب الحنفية والاشاعرة ان الحسن
والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعندنا
يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقبح الكذب الضار واما مع الكسب
كمعرفتهما من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا
بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع فالحسن والقبح من مدلولات
الامر والنهي عند عامة اصحابنا وعند الاشاعرة وفخر الاسلام من
موجباتهما والفرق بينهما انه على الاول يكون الامر والنهي والآلة على
الحسن والعقل مثبت له وعلى الثاني يكون الموجب والمثبت انما
هو الامر والنهي ويبتني على هذا الخلاف انه لا يتعلق له تعالى
حكم قبل البعثة وبلوغ دعوة فلا يعذب من لم تبلغه الدعوة ولا
اهل الفترة هذا عند الاشاعرة والبخاريين منا وعند عامة اصحابنا
ان الاحكام تتعلق قبل البعثة بالمكلف فيما يستقل العقل بادراكه
كوجوب الايمان بوحدانيته تعالى وهذا اختيار الماتريدي واتباعه
ونقلوا عن الامام لو لم يبعث الله للناس رسولا لوجب عليهم
معرفته بعقولهم وفي رواية عنه لا عذر لاحد بالجهل بخالقه لما يرى
من خلق السموات والارض قال ابن الهمام في التحرير المختار قول البخاريين
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وخلافه تأويل وحملوا
قول الامام لا عذر لاحد على ما بعد البعثة واما الرواية الاولى فما لا

ساغ للتأويل فيها وذكر الاكمل في شرح وصية الامام الاعظم ان
اصحابنا قد ذكروا انا لا نعني بوجوب الايمان بالعقل انه يستحق
الثواب بفعله والعقاب بتركه اذ هما يعرفان بالسمع وانما نعني به
ان يثبت بالفعل نوع رجحان للاتيان بالايمان بحيث لا يحكم العقل
ان الترك والاتيان فيهما سيان بل يحكم ان الايمان يوجب نوع
مدح والامتناع عنه نوع ذم فعلى هذا الخلاف بيننا وبين الاشاعرة
في هذه المسئلة انتهى ولا يخفى ما فيه لتصريحهم بان من بلغ ولم تبلغ
دعوة واعتقد الكفر خلد في النار كما ذكره في التحرير هذا ما قرروا
وقال بعض المحققين في تحقيق مذهب ثالث وهو القول بالتفصيل
بان يقال الحسن والقبح من مدلولات الامر فيما يفهم حكمته عقلا ومن
موجباته فيما لا يفهم وقال الاشعري واصحاب الحديث وطائفة من
مشايخنا من موجبات الامر عامة ولا مدخل للعقل في درك حكمة
شرعية في شيء من الشرائع وقالت المعتزلة وبعض من اصحابنا العراقيين
هما من مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة
بالعقل سابقا في الكل تيسر علينا معرفة وجهها او تعسر او تعذر
ثم ان المامور به اذا كان حسنا لعينه اي لذاته يعني ان الذات
حسنة في نفسها مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها حتى ان
العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لحسنه حين النظر في المامور به
وهذا القسم اعني ما كان حسنا لعينه ثلثة اقسام لانه اما ان
لا يقبل السقوط كالتصديق القلبي فانه لا يقبل السقوط اصلا
لا بعذر ولا بغيره واما في حق الصبي والمجنون فليس من باب السقوط

بل لم يجب عليهما ابتداء او يقبله كالصلوة فانها حسنت لعينها
لانها تتأدى بافعال واقوال وضعت لتعظيم المنعم اذ قيام العبد
بين يدي الرب واضعا يمينه على شماله صار خاطرة الى الارض
تعظيم له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة تعظيم ثم الحاقه
السجود ونهاية التعظيم بوضع اشرف اعضائه على الارض وكذا
سائر اذكارها وتلاوة القرآن تعظيم لله سبحانه وهو حسن في
نفسه ولكنه يقبل السقوط اصلا ووصفا كما في سقوطها
عن الحائض والنفساء ووصفا لا اصلا كالصلوة في الاوقات
المكروهة الثالث ما كان ملحقا بالحسن لعينه مما يشبه الحسن
لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج لان الزكوة تنقيص المال
والصوم تجويع النفس والحج سفر شاق وانما حسنها
بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن
الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة
على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفعت الوسائط فصارت
تعبدا محضا فلهذا الحقت بما هو حسن لعينه واورد على هذا
القسم ان الحسن لعينه ما كان الحسن فيه لذات الفعل او جزئه
والزكوة وامثالها ليست كذلك لكونها تعبدا محضا اذ
اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كونه مأمورا به فهذا هو مذهب
الاشعري بعينه على ان جميع المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى واجيب عنه بوجهين احدهما ان حسن الفعل
عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا انما امر به لكونه حسنا

حسنا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة
وامثالها دال على حسنها في نفسها لا ان حسنها لمجرد كونها
مأمورا بها كما هو مذهب الاشعري ثانيهما ان الاتيان بالمأمور به
من حيث هو اتيان بالمأمور حسن لمعنى في نفسه لان طاعة
الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان
شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا
لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن
لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما حسن اداء الزكوة لانه مأمور به
فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة الله
فتبين ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا
اما لعينه او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به
وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه او لجزئه لكن لم يوجد
فظهر فساد ما قيل ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى
لكنه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير
المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى
حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به وهذه هي اقسام
الحسن لمعنى في نفسه وهي ما قبل السقوط او لم يقبله او اشبه الحسن لغيره
والثاني كالوضوء والجهاد وقدرة التمكين في العباد
بها يصير حسن كل فعل بالغير وهو جامع للكل
اراد بالثاني الحسن لغيره وهو على ثلثة اقسام لان ذلك الغير الحسن
اما ان لا يتأدى ويحصل بفعل الحسن لغيره او يحصل ويتأدى بفعله

والاتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول
بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا
لعينه صح

فالاول كالوضوء للصلوة فان الوضوء ليس بحسن في نفسه
فانه تبرد وتطهر وانما حسنه للتوصل به الى اداء الصلوة
والصلوة المحسنة له مما لا تتأدى وتحصل بفعل الوضوء بل
انما تحصل بفعل مقصود بعده والثاني ما يتأدى ويحصل بفعله
كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى فانه ليس بحسن في نفسه لانه تخريب
وانما حسن لاعلاء كلمة الله تعالى حتى لو اسلم الكفار لم يشرع الجهاد
ثم ان سبب الحسن ههنا لما كان اختياريا وهو كفر الكافر لم يلحق
بالحسن لعينه بخلاف الزكوة والصوم فان سبب الواسطة فيهما
غير اختياري وهو حاجة الفقير وشهوة النفس فاهدرنا الواسطة
والحقناهما بالحسن لعينه فلغا ما قيل انما جعل الجهاد حسنا لغيره لان
اعلاء كلمة الله تعالى ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء
او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد
لحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان
يكون الاعلاء مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول وكاقامة
الحدود فانها ليست بحسنة في نفسها لانها تعذيب ولكنها حسنت
بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة انتهى ويرد عليه ايضا
انه يجوز ان يكون الزجر مصدرا للمجهول فلا يكون اختياريا واما القسم
الثالث من اقسام الحسن بالغير فاشترط فيه القدرة التي يتمكن
بها العبد من اداء ما لزمه من الافعال وهذا الضرب من الحسن لغيره
يسمى جامعا لتأتي هذا الشرط في الاقسام السابقة فتصير حسنة
لغيرها وهو اشتراط القدرة بعد ما كانت حسنة لنفسها او

ملحقة بالحسن او كانت حسنة بغير آخر كالوضوء والجهاد وانما
كان اشتراط هذه القدرة حسنا محسنا للمأمور به لان
تكليف العاجز لا يليق فالقدرة شرط التكليف بالعقل عند
الحنفية والمعتزلة وبالشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام
فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن
الزائد لما حصل من الغير ناسب الثاني قال في التلويح وحاصل
كلامه اي فخر الاسلام ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة
توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه
حسنا لذاته ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام
الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته انتهى ومما
يتفرع على هذا الاصل وهو اشتراط القدرة الممكنة التكليف
بما لا يطاق فعندنا غير جائز لوجهين احدهما ان التكليف بالشيء
استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه
فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما
اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى
بعدم وقوعه لا يجوز وقوعه والا لزم امكان الكذب وهو محال
وامكان المحال محال والاشعري جوز التكليف بما لا يطاق
عادة مما لا يستحيل عقلا كحمل الجبل والطيران الى السماء فعنده يجوز
مثل هذا التكليف بناء على انه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء

وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا
وسعها ثم ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعاً لذاته كاعدام المعدوم
وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به وانما
محل الخلاف الممكن في نفسه الممتنع لغيره كما ذكرنا من حمل الجبل والطيران
فالجمهور منا ومن المعتزلة على نفي وقوع التكليف به وجوزه الاشعري
ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع كايمان
ابي جهل او ما اخبر بعدم وقوعه كقوله تعالى ان الذين كفروا سواء
عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وانما النزاع في مثل هذا
انه هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفاً
بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو ما يطاق بمعنى ان العبد قادر على
القصد اليه باختياره وان لم يخلق الفعل عقيب قصده ولا معنى
لتأثير العبد في افعاله الا هذا كما هو التحقيق في الجبر المتوسط وعند
الاشعري ان التكليف بمثل هذا تكليف بالمحال فان ايمان ابي جهل محال
وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع والجواب ان ايمان ابي جهل
ممكن وان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه
مقدوراً لابي جهل بمعنى صحة تعلقه بالقصد اليه واختياره له غاية
ما في الباب ان الله تعالى لا يحدث الايمان عقيب قصده اليه فان قيل
قيل ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
فيما جاء به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في
ان لا يصدقه وهو محال وما ذكرتم من جواب القدرة لا يصلح
جواباً عن هذا اجيب ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار

الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق
بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه فان التكليف تارة بالتصديق
بجميع ما علم مجيئه به عليه الصلوة والسلام واخرى بما عدا التصديق
بانه لا يصدق مستبعد جداً فالاظهر في الجواب ما قال صاحب
المفتاح لا انسلم ان ابا لهب مكلف بالايمان بعد ان اخبر
الرسول عليه السلام انه لا يؤمن وكذا ما قال ابن الحاجب ان
المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه او يقال
ان الايمان في حق كل مكلف التصديق في الجميع اجمالاً وفي كل معلوم
له تفصيلاً وذلك ممكن في نفسه متصور من ابي جهل وقوعه لجواز
ان لا يكون مجيء الاخبار بعدم التصديق معلوماً له على التفصيل
وعلم الله تعالى بعدم ايمانه واخباره له عليه الصلوة والسلام
بذلك لا يقتضي علم ابي جهل به فان قيل اذا كان عدم وقوع
التكليف بالمحال ممتنعاً للوجوب العقلي وعند الحنفية لعدم
لياقته بالحكمة فما الفرق بين المذهبين وهما يقتضيان لزوم
ترك التكليف بالمحال قلنا الفرق بينهما كالفرق بين الممتنع
بالذات والممتنع بالغير وهو ظاهر

مطلقها اقل شيء يمكن — به اداء واجب وبينوا
اذ شرطوها انما الشرطية — وجود قدرة ولو وهمية
حتى اذا ما بلغ الصبي او — طهرت الحائض فيما قدروا
في آخر الوقت عليهما القضا — على توهم امتداد فرضا

اعلم ان القدرة على نوعين ممكنة وميسرة اما الميسرة وتسمى

كاملة فيأتي بيانها واما الممكنة فهي ادنى ما يتمكن به المأمور من
اداء المأمور به من غير حرج غالباً وانما قيد بالغالب لانهم جعلوا
الزاد والراحلة في الحج من القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن من الحج
بدون زاد وراحلة لكن بالنادر وهذه القدرة شرط في وجوب
اداء كل مأمور به بدنياً كان او مالياً واشتراطها تفضل من الله تعالى
علينا اذ لم يكلفنا الا ما في وسعنا لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
اذ وجوب الاداء بالامر الذي هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس
الوجوب لا طلب فيه لانه عبارة عن لزوم الوقوع والفرق بين وجوب
الاداء ونفس الوجوب ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة
بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به
وتحقيقه ان للفعل معنى مصدرياً هو الايقاع ومعنى حاصلاً بالمصدر
هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم
ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في
المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له
الحق وجوب اداء فالوجوب في كل شيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى
واما افتراقهما في الوجود فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم
لازم نظراً الى وجود السبب واهلية المحل مع ايقاعها من هؤلاء
غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وكذا يفرق بينهما من جهة السبب
فان نفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري
هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل

منها صفحة

بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك كلفظ الامر مثلاً
بقي الكلام في وجود الاداء فسببه الحقيقي خلق الله تعالى ارادته
وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة
لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان والى هذا
اشار فخر الاسلام بقوله ولهذا اي ولكون الوجوب جبراً من
الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة
للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار
فيه او مع وجوب الاداء ولم يعتبر فيه الا صحة الاسباب وسلامة
الآلات فتعين ان تكون القدرة الحقيقية المعبر عنها بالاستطاعة
مقارنة لفعل الاداء اما وجوب الاداء فيكفي فيه القدرة الممكنة
وهي صحة الاسباب وسلامة الآلات واشتراط هذه القدرة
للاداء دون القضاء لان اشتراطها لاتجاه التكليف
ووجوب القضاء عبارة عن بقاء وجوب الاداء لاتحاد
سببهما عندنا فلم يتكرر السبب ليتكرر الوجوب فوجوب
الصيامات والصلوات في آخر نفس عين الوجوب المتكمل
لشرطه غير انه قصر ثم انهم اشترطوا للتكليف توهم هذه القدرة
لا حقيقتها حتى اذا بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر الوقت
تلزمهما الصلوة لتوهم امتداد الوقت فيجب عليهما خلافاً
لزفر حيث قال لا يجب القضاء على من صار اهلاً للصلوة
في الجزء الآخر من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة فقلنا
في جوابه ان حقيقة القدرة لا يمكن ان تكون شرطاً لانها لم تسبق

الفعل ولا بد للتكليف من قدرة سابقة فلو لم يعتبر توهمها لزم
التكليف بالمحال وهو باطل قال في التحرير والقدرة الممكنة
ان كان الفعل معها بالعزم غالبا فالواجب الاداء علينا فان
لم يؤد بلا تقصير حتى انقضى وقته لم يأثم وانتقل الوجوب الى قضائه
ان كان له خلف والا فلا قضاء ولا اثم وان لم يؤده بتقصير اثم
على الحالين يعني سواء كان له خلف او لا وان لم يكن الفعل معها
بالعزم غالبا وجب الاداء لخلفه لا لعينه كالاهلية في الجزء الاخير
من الوقت لانه لا قطع بالجزء الاخير لامكان الامتداد وانتهى ثم
المراد من آخر الوقت على ما ذكره فخر الاسلام انه الجزء الاخير منه
الصالح للاحرام بها قال في الخلاصة وفتح القدير واجمعوا انها
لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريمة لا يلزمها القضاء وما يفهم من كلام
المشائخ تارة ان القدرة التي شرط التكليف هي الحقيقية واخرى
انها سلامة الآلات وصحة الاسباب محمول على ان القدرة الحقيقية
ان وجدت فبها ونعمت والا فيكفي توهمها الذي هو سلامة الآلات
وصحة الاسباب ويجمع القدرتين صلاحية التأثير وكل منها
جزئي حقيقي لتلك الصلاحية وسلامة الآلات وصحة الاسباب
دليل عليه فافهم كاملها وسم بالميسرة شرط بمعنى علة مغيرة
والشرط في دوام واجب بدا بها لذا قلنا اذا المال توى
لم توجب الخراج والزكوة والعشر حيث المال فاتا
وليس في الاولى دوام يشترط وبالهلاك الحج ليس يسقط
قد من الله تعالى على عباده في بعض الواجبات فبني التكليف على

على قدرة كاملة وتسمى قدرة ميسرة لحصول اليسر في الاداء
باشتراطها وشرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية
لان اداءها اشق على نفوس العامة من البدنية فالممكنة
شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا تغير
بها صفة الواجب بل كانت شرطا محضا والميسرة شرطت
للتيسير فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى
السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها
شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة
الواجب تتبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة
يبطل الواجب حيث لم يشرع الا بتلك الصفة فلا بد لبقاء
الواجب من بقائها ومعنى التغيير انه كان يمكن الوجوب
بالقدرة الممكنة فلما توقف على هذه القدرة الميسرة صار
كأن الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكان تغيره
بهذا المعنى ولو لم يشترط دوامها لانقلب اليسر عسرا ولهذا
يسقط الواجب وهو الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك
الخارج والخراج اذا استأصل الزرع آفة لان كلا منها متعلق
بقدرة ميسرة خلافا للشافعي بناء على ان الوجوب عنده
بقدرة ممكنة فلما امكنه الاداء ولم يؤد ضمن وبالعجز عن الاداء
لم يبرأ عن الضمان ونحن قلنا ان الشرع انما اوجب الاداء بصفة
اليسر لانه علقه بقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب
بوصف لا يبقى الا كذلك وههنا الواجب وجب بنماء المال

اليسر عسرا

ههنا

صور الهلاك اذا توى المال بعد الحول وكذا الابراء منه كما في الخانية
الا الهبة بغير عوض من غني والوصية به واخراجه عن ملكه
بعوض غير مال كالتزوج عليه والصلح عليه عن دم العمد والخلع
به استهلاك قال في التحرير ثم اعلم ان السقوط بالهلاك انما هو
في احكام الدنيا فاما في المؤاخذة فيأثم بعد تركه انتهى ويرد
عليه تصريحهم بانه ليس بجان في التاخير وبانه لم يفوت على احد
يدا ولا ملكا فالحق السقوط في الدارين ولا يسقط الحج وصدقة
الفطر بهلاك المال لانهما وجبا بقدرة ممكنة اما في الحج فان الزاد
والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا ولا يقع اليسر الا
بخدم واعوان وذلك ليس بشرط بالاجماع وفي التوضيح ان
جعلهم الزاد والراحلة من قبيل القدرة الممكنة يناقض قولهم ان
القدرة المشروطة هي سلامة الالات وصحة الاسباب واجاب
عنه في التلويح بان الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائل
حصول المطلوب ولا يخفى انه يمكن جعلهما من قبيل الاسباب لانهما
يتممانه حيث كان البيت سبب الحج ولا يتم سببيته في حق
الوجوب الا بالزاد والراحلة ولعل قوله الظاهر لهذا الامكان
واما في صدقة الفطر فلان اشتراط النصاب ليصير المؤدي
اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي لقوله صلى
الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فلم يكن بد من اعتبار صفة
الغنى في المكلف حتى لو كان الشرط ملك نصف صاع مثلا
وامر بالاغناء لعاد الامر على موضوعه بالنقض لان المؤدي يصير

التقرير

حقيقة او تقديرا فلو بقي الوجوب بعد الهلاك لانقلب غرامة
على اصل ماله فلا يكون الباقي ما كان واجبا ابتداء بل فلا يجب الا
بسبب جديد لكن في صورة الاستهلاك لما تعدى على محل
مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب
ببقائه تقديرا اما اذا هلك بعض النصاب فيبقى الواجب بقدر
الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب
في الابتداء لم يكن لليسر بل اشترط في الابتداء ليصير المكلف
اهلا للوجوب حيث كان المطلوب اغناء الفقير والاغناء
لا يتحقق من غير الغني فكان النصاب هنا بمنزلة القدرة الممكنة في
العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب وعلى هذا
كان ينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك النصاب الا انها سقطت
لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب فاذا هلك
بعضه يبقى بقسط الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر
وكذلك وجوب الخراج بالتمكن من الزراعة والعشر بالخارج من الارض
لا برقبة الارض فاذا هلك الخارج سقط العشر او كانت الارض
سبخة لا تنبت شيئا لا يجب عليه الخراج وكذا ان زرعها
ولم تنبت شيئا لا خراج ولو زاد الخراج على نصف الخارج يحط
الى النصف فثبت انه واجب بصفة اليسر الا ان النماء
في صورة الخراج اعتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره
عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره
كما يجعل النماء بعد الحول موجودا في حق الزكوة وان لم يوجد ضرورة

محتاجًا الى السؤال وهذا لا يجوز لانه دفع حاجة نفسه كما يحتاج
الى المسئلة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا شرط الشافعي
ان يملك صاعًا فاضلًا عن قوته وقوت من يقوته يوم الفطر
وليلته الآن عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع
فشرطنا النصاب ليتحقق الاغنآء بصفة الحسن ولما كان
بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر
عدم الصبر على الشدة والجزع عند اصابة المكروه قلنا لم يحسن
الاغنآء من غير الغني واما الذين يؤثرون على انفسهم ولو كان
بهم خصاصة فذلك نادر والحكم الشرعي لا ينبني على النادر

**قد صح عند الفقهآء ان من اتى بمأمور به يجوز ان
يوصف بالاجزآء وانتفآء كراهة عنه بلا مرآء**

اعلم ان الاجزآء كما ذكره العضد يفسر بتفسيرين احدهما
حصول الامتثال به والآخر بسقوط القضآء فان فسر بالاول
فلا شك ان الاتيان بالمأمور به يحققه وذلك متفق عليه
وان فسر بسقوط القضآء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه
وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزمه وقال في المنتهى ان اراد
انه لا يمتنع ان يؤدي بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع في تسميته
قضآء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط لانا لو لم نعلم
سقوطه لم نعلم امتثالا ابدا واللازم منتف فالملزوم كذلك
انتهى واراد العضد بالامتثال على ما بيّنه السعد في حواشيه
الخروج عن العهدة بحيث لا يبقى عليه تكليف في ذلك الفعل وعلم

ثم عدل عما وقع في المتن من قوله وهل تثبت صفة الجواز
الى ما ذكر في النظم من الاجزآء لما يرد على ظاهر عبارة
المتن انه يؤول الى ان الخلاف لفظي وذلك مما لا ثمرة
له بين المجتهدين بل محل النزاع هو الجواز بمعنى سقوط
القضآء لا غير وثمرة الاختلاف على هذا في
تسميته قضآء ولهذا وقع في عبارة بعض الاصوليين
معنونا هذه المسألة بقوله واتيان المأمور به
هل يوجب الاجزآء لمحرره

ولم يذكروا ثمرة الاختلاف وكذلك اذا اتى بالمامور به على
وجهه فالصحيح انتفاء الكراهة عنه خلافاً لابي بكر الرازي فان
الامر عنده قد يتناول ما هو مكروه شرعاً كطواف محدث
وصلوة عصر في آخر الوقت فانه جائز مع الكراهة قلنا الكراهة
في العصر للتشبه بعبدة الشمس لا لمعنى في المامور به وكذلك كراهة
الطواف لوصف في الطائف لا في المامور به اعني الطواف
وعندنا عنه الوجوب ان نفي بصفة الجواز لما يوصف
قد اختلف في هذه المسألة بيننا وبين الشافعية وهو انه اذا
نسخ الوجوب في المامور به هل يلزم من نسخه نسخ الجواز فجمهور
اصحابنا كالعراقيين وغيرهم على انه متى نسخ الوجوب لا يبقى الجواز
خلافاً للشافعي رضي الله عنه حيث قال ان الجواز جزء الوجوب
فلا يلزم من انتفاء الكل انتفاء الجزء كما في صوم يوم عاشوراء فانه
لم ينسخ جواز الاداء بنسخ الوجوب فيه ولنا ان الاصل بطلان ما ثبت
ضمناً ببطلان المتضمن على ان كون الجواز جزء الوجوب في حيز المنع
لثبوت التخيير فيه دون الوجوب بل هما مفهومان متباينان واما
جواز صوم يوم عاشوراء فليس ثابتاً بالامر المنسوخ بل انما
جوازه لمشروعية الصوم النفل في سائر الايام ما عدا المنهية
وتظهر ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعي في قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر
يمينه ثم ليأت الذي هو خير لم يبق التكفير واجباً قبل الحنث لم يبق الجواز
عندنا وعنده يجوز وان انتفى وجوب التكفير والخلاف في الكفارة

بالذي هو
خير صح

بالمال اذ بالصوم لا يجوز نقله اجماعاً

والامر منه مطلق عن الزمان على التراخي كهلال رمضان
من قال فوراً يقتضي كالبعض عاد على موضوعه بالنقض

قد اختلف في موجب الامر فذهب بعضهم الى انه يقتضي
الفور وبعضهم الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي الا بقرينة
واراد هولاء بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر
وبالتراخي الاتيان به متاخراً عن ذلك الوقت وما ذهب اليه
الماتن موافق لما في التوضيح ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال
لا التقييد بالاستقبال فالتراخي حينئذ اعم من الفور وغيره وذلك
لانه يوجد للفور وللتراخي ولا يثبت الفور الا بقرينة فعند الاطلاق
وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة
الامر وتحقيقه ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي
فانه عدم اصلي كذا في التلويح واورد عليه ان التقييد يفيد عدم
الجواز بعد زمان القيد فعدمه عدم الوجود فهو وجود الجواز في الحال وفيما بعده
فكيف يكون عدماً اصلياً والجواب ان وجود الجواز في الحال وفيما
بعده لازم لعدم التقييد بالحال والاستقبال ولا مرية ان الاصل
عدم التقييد فكان عدماً اصلياً وفائدة الوجوب على التراخي جواز
التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته وهذا هو معنى الامر المطلق عن
الوقت وعرفوه بانه الذي لم يتعلق اداء المامور به بوقت محدود
على وجه يفوت الاداء بفوته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والكفارات
وقضاء رمضان خلافاً للكرخي فان عنده الامر المطلق للفور ولنا

وانا ان صيغة الامر وضعت لطلب الفعل فقط باجماع اهل اللغة والفور
خارج عن موضوعه الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان
الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني
في الصلاحية واحد فصار كما لو قيل افعل في اي زمان شئت
فلو اقتضى الفور يصير كما لو قيل افعل الساعة فيعود على موضوعه
بالنقض اي نقضاً لما وضع له وهو الاطلاق لكن يشكل قول صاحب
الهداية في الزكوة ثم هي واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر
لانه جرى على مذهب الكرخي وهو ضعيف والاولى ان اختيار
الفورية في الزكوة من دليل خارجي لانها لدفع حاجة الفقير وهي
معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه
التمام

ومنه نوع بالزمان قيدا ظرفاً للمؤدى ومعياراً للاداء
وسبب الوجوب كالاوقات قد عينت في الامر بالصلوة
مضيقة لا يدل الا جزؤه او ما يلي الاداء في الاداء
او جزؤه الناقص او جملته فلا يؤدى عصر امس الفائت
في ناقص الوقت وهذا الخلاف عصر يومه على ما نقلا

قد تقدم من الامر النوع المطلق عن الوقت وهذا النوع الثاني
وهو ما قيد بوقت من العمر يفوت الاداء به وهو اربعة انواع بالاستقراء
لانه اما يضيق وقته عن اداء المامور به اولا والثاني اما يعلم
فضله عنه كالصلوة واما ان تعلم مساواته وحينئذ اما ان تكون مساواته
سبباً كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم
فضله ولا مساواته كالحج والقسم الاول وهو ما ضاق وقته

عن اداء المأمور به غير واقع لانه تكليف بالا يطاق الا لغرض القضاء
كمن وجب عليه الصلوة في آخر الوقت والظرف في اصطلاح
الاصوليين زمان يحيط بالمؤدي ويفضل عنه كالوقت للصلوة
فانه ظرف لها وشرط لادائها او رد ان الظرفية مستلزمة للشرطية
اذ الظرف محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكر كونه شرطا واجيب
اولا بمنع الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط وعلى
التسليم فذكر الشرط لبيان ما به الاشتراك والامتياز فان الصلوة
والصوم يشتركان في شرطية الوقت وتمتاز الصلوة بكونه ظرفا
لها قوله وسبب الوجوب اي وجوب المؤدي للاتفاق على كون
الوقت سببا واستدل بعض الاصوليين على كونه سببا
بدلائل احدها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الثاني اضافة
الصلوة الى الوقت حيث كانت للاختصاص ومطلقها ينصرف الى
الاختصاص الكامل والاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر
انما هو بالسببية الثالث تغيرها بتغيره صحة وفسادا وكراهة
الرابع تجدد الوجوب بتجدده الخامس بطلان التقديم عليه فهذه
الدلائل امارات السببية ومجموعها يفيد القطع فان رجحان المظنون
يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ مرتبة القطع كذا قالوا واورد عليه
ان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما
يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار بشجاعة علي وجود
حاتم على ان المتغير هو المؤدي والمدعي سببية الوقت لنفس
الوجوب وكذا جواز التقديم لا يختص بالسبب فان الشرط كذ

كذلك وما قيل يجوز تقديم المشروط على شرطه كالزكوة قبل الحول
فلا يصلح دليلا لان الحول شرط وجوب الاداء لا شرط الصحة في
التلويح ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها
سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب
الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله
تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة الفعل بالزمنة
ولا تكون مع الوجوب لانه جبري لا اختيار فيه بل مع وجوب الاداء
لان المعتبر فيه صحة الالات وسلامة الاسباب فكانت مع
الفعل وذهب جمهور الشافعية الى ان معنى الوجوب لزوم
الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى
الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق
السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم
تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي من
حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع
الموانع فلم يفرقوا بين الوجوب ووجوب الاداء واما عندنا فيفترقان
معنى ووجودا اما معنى فلان الوجوب اشتغال الذمة بفعل او مال
ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت وتحقيقه ان
للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة
المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها

العبد اي القدرة على الزكوة المستجمعة لجميع
شرائط التأثير فعلا لا تكون الا مع
صح

واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء واما وجودا
فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فانه
وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا
الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها منهم لا غير لازم
لعدم الخطاب وقيام المانع هذا وان المتبادر من كلامهم
المحكوم عليه بالظرفية والسببية والشرطية واحد واعترض
بان بين الظرفية والسببية منافاة لان لازم السببية
التقدم ولازم الظرفية المقارنة وتنافي اللوازم يوجب تنافي
الملزومات فالاولى ان يقال الشرط هو الجزء الاول من الوقت
والظرف مطلق الوقت حتى يقع اداؤه في اي جزء من اجزاء
الوقت اوقعه واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن
وقته والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على
السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة
ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما [وجبت الصلوة]
على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم
باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء
في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فتعين ان يكون
السبب هو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه
فان اتصل الاداء بالجزء الاول يتعين ذلك الجزء للسببية
لعدم المزاحم وان لم يتصل به الاداء تنتقل السببية الى
الجزء الذي يلي ذلك الجزء والاصل ان كل جزء سبب على

على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال
الاداء واذا ضاق الوقت تنتقل السببية من جزء الى جزء
الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية
وان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة فيصير كل الوقت سببا
للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض
لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة
الكمال ولهذا لما وجب عصر امسه في الذمة كاملا بصيرورة سببه
كاملا لا يتأدى في الوقت الناقص وهو الذي تتغير فيه قرص الشمس من عصر يومه
لان الناقص لا يؤدى على الكامل بخلاف عصر يومه فانه وجب ناقصا
فيؤديه **ونية التعيين فيه تشترط لذا بضيق الوقت عنه ما سقط**
لا يوجد التعيين الا بالادا كما انت كفارة قد قصدا
قد اشترطت نية التعيين فيما كان الوقت فيه ظرفا للمؤدي لكون
الوقت يسع غير الواجب فانه حيث تعدد المشروع لم يتعين
المؤدى الا بتعيين الوصف واورد ان فرض الوقت هو الاصل
وغيره محتمل ولا يحتاج الى التعيين لان المحتمل كالمجاز مع الحقيقة والجواب
ان اشتراط النية لوصف العبادة كاصلها وذلك بالتعيين
ولاشتراط نية التعيين في الوصف لم تلغ هذا الشرط بتضييق
الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل وبهذا اندفع شبهة
ترد وهي ان اشتراط التعيين لكون الوقت ظرفا يسع غير الواجب
فاذا ضاق الوقت زال عنه اتساع غير الواجب فكان ينبغي
ان لا يشترط التعيين ومحصل الجواب انه ما ثبت حكما اصليا

بناءً على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض الالهية انه لو قضى فرضاً
عند ضيق الوقت او صلى نفلاً يصح ويأثم فلا بد من التعيين ولما لم يكن
للعبد نصب الشرائع لم يتعين ذلك الجزء من الوقت بقوله بل عينه
هذا الجزء من الوقت للسببية الا في ضمن فعله وهو الاداء لا
بقوله فقط كالحانث في اليمين فانه مخير في الكفارة بين اطعام
عشرة مساكين او كسوتهم او التحرير ولو عين شيئاً منها
بالقول لم يتعين حتى كان له ان يكفر بغيره ما يتعين انما هو بفعله
لا بقوله **ومنه معيار كشهر الصوم وسبب الوجوب عند القوم**
ونية التعيين ليست شرطا وصح بالمطلق او ان الخطا
الا مسافرا لدى النعمان وجاء في النفل روايتان
عنه ومنه جاء معيارا فقط ونية التعيين فيه تشترط
اي من انواع الامر الموقت بالزمان ما يكون الوقت معيارا له
اي مقدرا به يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه كالمكيل في المكيلات
وسببا لوجوب المأمور به لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
ولاضافة الصوم اليه وتكرره به وهو شرط للاداء ايضاً الا انه
لم يذكر الشرطية لانه عرف من كونه موقتاً اذ الوقت شرط الاداء
في كل موقت بوقت معين بخلاف كونه سببا ومعيارا لان
الوقت قد لا يكون سببا كالمنذور المعين وقد لا يكون معيارا
كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر واورد على المعيارية
لان الشهر اسم الايام والليالي والمعيارية انما هي لليوم فقط
والجواب ان معياريته بمعنى انه بحيث لا يفضل من اجزائه شئ لا يسع فيه

فيه غيره من جنسه والليالي وان كانت فاضلة عنه الا انها لما
لا يصام فيها لا يجوز ان يكون السبب هو الخطاب بدليل صحة
صوم المريض والمسافر في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين
الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب
لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة ولان الليل ينافي
الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي الى
ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص
والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء
الاول من الليلة الاولى لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب القضاء
على من كان اهلاً في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح
وافاق بعد مضي الشهر ولو لم يكن سببا لما جازت النية
في الليلة الاولى اذ لا تجوز النية قبل سبب الوجود وسببية
الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه وقد جمع في الهداية بين هذين
القولين في السببية قال في فتح القدير لانه لا منافاة فشهود
جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الامر
انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله
في ضمن غيره انتهى ويتفرع على كونه معيارا انه لا يشترط نية
التعيين لان الفرض متعين فيه فيصاب باصل النية كالمتوحد
في الدار يصاب باسم جنسه من نحو يا انسان اما اصل النية
فلا بد منه خلافا لزفر ويصح مع الخطأ في الوصف بان نوى نفلا
او صوم واجب آخر لانه نوى الاصل وزيادة جهة وقد لغت

الجهة وبقي الاصل صورة نية النفل في الصحيح المقيم ان يشرع بها
ثم يظهر انه من رمضان نظرا انه معفو اما لو تعمد نية النفل في بعض
ايام رمضان فانه يخشى عليه الكفر لكونه كالمنكر للفرضية هذا في
المقيم واما المسافر اذا اخطأ في الوصف ففيه خلاف بين
الامام وصاحبيه فعندهما لا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم
لان الرخصة كيلا يلزم المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور
وعند الامام يقع عما نوى لان وجوب الاداء لما سقط عنه صار
رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا
آخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف المريض اذا نوى
واجبا آخر فانه يقع عن رمضان ويلغو الوصف وهذا الفرق
بين المريض والمسافر عند الامام هو ما نقله فخر الاسلام وشمس الائمة
بناء على ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات
سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض
الوقت واكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا
نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر هذا اذا اخطأ
المسافر في الوصف واما اذا نوى النفل فعن ابي حنيفة رحمه الله
روايتان في رواية يقع عن رمضان لان ترخص الفطر لله
لحقه تخفيفا في الواجب لا في النفل فعلنا بوقوعه عن الفرض
نظرا الى مصالح دينه والثواب في الفرض اكثر من النفل
وفي رواية انه يقع عن النفل لانه في حقه كشعبان وقيد بالنفل
لانه لو اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات

الروايات قوله ومنه جاء معيارا فقط اي لا سببا كالقضاء رمضان
اما كونه معيارا فظاهر كما تقدم واما كونه ليس سببا فلان السبب
شهود الشهر والقضاء يجب بما يجب به الاداء ومثل قضاء
رمضان النذور والكفارات ويشترط فيما كان معيارا فقط
نية التعيين فلا يصح بمطلق النية ولا بنية مباينة لان الوقت
ليس بمتعين له اما في اداء رمضان فانه متعين لا يحتمل غيره
ولهذا اشترط فيه كون النية من الليل فاما اذا لم ينو من الليل
يقع نفلا لا قضاء واما اذا نوى من الليل يقع الامساك من اول
النهار بمحتمل الوقت وهو القضاء

لم يحتمل هذا الفوات بخلاف الاولين او يكون مشكلا
مشابها بالمعيار والظرف كما في الحج والتضييق بعض حتما
ويتأدى في صحيح النفل بمطلق النية لا بالنفل

المشار اليه بهذا ما تقدم مما كان الوقت معيارا له لا سببا
وهو كقضاء رمضان والنذور والكفارات لا يحتمل الفوات لان
وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصلوة والصوم لانهما مشروعان
في وقت معين فيفوتان بفواته وقوله او يكون مشكلا عطف
على قوله جاء معيارا اي من الواجب الموقت ما يكون مشكلا
اي وقته كالحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة
فاسناد الاشكال الى الواجب الموقت مجاز بطريق الظرفية
وانما اشكل لان وقت الحج يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج
لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار

من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وكذلك
بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب
حتى لو اتى به بعد الاستطاعة في اي عام كان يقع اداء بالاتفاق
الا انه عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيره
عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار
من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى
يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فانه ان عاش
ادى وكان اشهر الحج من كل عام في الصلوح للاداء كاجزاء
الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام
الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال والاظهر الراجح في
الاعتبار المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد فحكم ابو يوسف
بالتضييق احتياطا وان ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء
كما اشير اليه ومحمد حكم بالتوسعة بناء على ان الاصل في الحيوة
البقاء ولهذا لو مات قبل الاداء في العام الثاني كان العام الاول
متعينا للاداء عنده واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف
يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على
ظنه انه ان اخر يفوت وللشبهين المذكورين من المعيارية
والظرفية يتأدى بمطلق النية لا بنية النفل فلشبه المعيارية
يتأدى بمطلق النية ولشبه الظرفية لا يصح بنية النفل عملا
بالشبهين هذا عندنا واما عند الشافعي فيتأدى بنية النفل ايضا
ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وهو في

في امر دينه اولى فعلم ان نية النفل يقع عن الفرض

يخاطب الكفار بالاسلام وبالمعاملات في الاحكام
وبالعبادات اتفاقا في الجزاء والبعض لم يوجب عليهم الاداء

لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان وبالمشروع من العقوبات
كالحدود وما عدا حد الشرب وبالمعاملات ايضا كالبيع والشراء
لان المطلوب بها معنى دنيوي وذلك اليق بهم ولانهم
التزموا بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ولا خلاف
في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء
بعد الاسلام ولا خلاف في المؤاخذة في الاخرة على عدم الاعتقاد
وانما الخلاف في وجوب الاداء في العبادات كالصوم والصلوة
فمشايخ سمرقند قالوا لا يجوز التكليف بما شرط في صحته
الايمان وهذا ما ذهب اليه فخر الاسلام في باب بيان الاهلية
قال ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء
من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب موضوعا
عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب
حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان لانه رأس
اسباب الاهلية لاحكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا
مقتضى انتهى اشار بقوله ولم يجعل مخاطبا الخ الى جواب سؤال
وهو ان يقال لما لم تكن العبادات معتبرة بدون الايمان لم يجعل
اداء الايمان ثابتا تقديرا في حق الكافر ليصح التكليف
بالشرائع والعبادات بناء على ثبوت الايمان اقتضاء كما

في سائر الاحكام الثابتة بالاقتضاء وحاصل الجواب ان الايمان
لما كان رأس اسباب الاهلية في نيل النعيم الاخروي والسعادة
الشرعية والاحكام فرع عليه فلا يصح ان يجعل الفرع اصلاً
والاصل تبعاً بدلالة الاقتضاء فاما الثابت اقتضاء ففيه معنى
التبعية لان المقتضى الذي هو غير مذكور شرط صحة المقتضي المذكور
والشرط تبع للمشروط فكان هذا نظير ما اذا قال لعبده تزوج اربعاً
او قال لعبده الذي حنث في يمينه كفر يمينك باعتاق هذا العبد
لا يعتق العبد مع ان تزوج الاربع واعتاق العبد من نفسه لا يصح
بدون الحرية لما ان الحرية اصل للتزوج باربع من النساء والتزوج بها
تبع لها فلا يصح ان تكون هي تبعاً له وكذلك في اعتاق العبد وعلى
هذا لا يعاقبون على ترك العمل بالفروع وانما يعاقبون على ترك اعتقاد
وعليه حملوا مثل قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين وقال الواقفون
والشافعية انهم مخاطبون بالاداء فيعاقبون على ترك الاداء
وعلى ترك الاعتقاد تمسكاً بظاهر النص فقوله وبالعبادات اتفاقاً
في الجزاء اي في المؤاخذة على عدم الاعتقاد وهو كما قال في المتن
وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف

ومنه نهي وهو قول الناهي مستعلياً لا تفعل المنهي
ويقتضي المنهي قبيحاً حتماً لحكمة الناهي وذاك اما
لعينه وضعاً كلفظ الكفر او كان شرعاً مثل بيع الحر
او غيره مجاوراً كالبيع في وقت الندا او كان وصفاً فاعرف
كصوم يوم النحر والمنهي ان فعله الحسي فالعيني

بلا خلاف وعن الشرعية اذا نهي فعنه لغيرية
اي من خواص النهي لصدق تعريفه عليه وهو لفظ وضع لمعنى
معين على الانفراد ومعناه لغةً المنع واصطلاحاً ما ذكره في
النظم وقد اختلف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او
فيهما اشتراكاً لفظياً او معنوياً والمنهي عنه اربعة اقسام
ما قبح لعينه وضعاً كالكفر او شرعاً كبيع الحر وما قبح لغيره وصفاً كصوم
يوم النحر او مجاوراً كالبيع وقت النداء وانما كان الكفر قبيحاً
لعينه وضعاً لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ بازاء هذا
الفعل القبيح اعني مسمى الكفر وقبحه يدرك بمجرد العقل مع قطع
النظر عن ورود النص ولهذا لا يتصور نسخ حرمته كعدم تصور نسخ
وجوب الايمان واما كون بيع الحر قبيحاً لعينه شرعاً فلان البيع شرعاً
مبادلة المال بالمال ولم يوجد فاضافته الى غير محله وهو الحر تكون
عبثاً واما صوم يوم النحر فقد نهي عنه باعتبار وصفه وهو كونه
يوم عيد وضيافة لا باعتبار ذاته لانه امساك لله تعالى وليس
فيه قبح من هذه الجهة فكان قبحه باعتبار الاعراض عن الضيافة
فان الناس اضياف الله تعالى في هذا الوقت وانما كان البيع
وقت النداء قبيحاً بما جاوره فان ترك السعي الى الجمعة وقت النداء
لما قارن البيع وجاوره اورثه قبحاً وليس ترك السعي داخلاً
في مفهوم البيع ولا وصفاً له فلهذا عد مجاوراً وفي النهي عن
الافعال الحسية كالزنا والقتل يكون المنهي عنه قبيحاً لعينه بلا خلاف
لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي في المنهي عنه لا في غيره

فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقق بعده
الافعال مع صفة القبح الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطي في حالة
الحيض واتيان في الدبر كراهتي فان الدليل دال على ان النهي عنهما لمعنى
الاذى والمشقة لا لعينهما وحكم النهي فيما قبح لعينه بيان ان المنهي عنه
غير مشروع اصلا واما المنهي عنه في الامور الشرعية وهي التي
يتوقف تحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة
فهو مما قبح لمعنى في وصفه فيبقى مشروعا باصله دون وصفه الا اذا
دل الدليل على انه مما قبح لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع
المضامين والملاقيح فانهما افعال شرعية قبحت لعينها والشافعي
عكس القضية فقال ما نهي عنه من الامور الشرعية محمول على القبح لعينه الا عند
قيام القرينة على انه قبيح لغيره وثمرة الخلاف في انه هل تترتب عليه
الاحكام ام لا فان الشارع وضع بعض احكام المكلف لاحكام
مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك
في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي
حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فمن حكم بارتفاع الوضع
جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لينافي الوضع الشرعي والقبح
الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه
لعينه فباطل وان دل على انه قبحه لغيره فذلك الغير ان كان
مجاورا فصحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رح
باطل عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او غيره

غيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة
يصح باصله لكنه لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه
كذا في التلويح واورد على قوله لكنه لا يفسد انه يلزم على
تقدير انتفاء الفساد بالوصف تحقق الصحة بجميع جهاته حيث
لا واسطة فيكون الفعل المذكور صحيحا باصله ووصفه فلا
معنى للنهي مع ان الكلام هو في الفعل الشرعي المنهي عنه فالصواب
ان يقال لكنه يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه
فهو الموافق للقول المبقى وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح
لعينه فليتأمل انتهى

**اذ ثبت القبح اقتضاء يقتضي تصور الاصل لاجل المقتضي
فصوم العيد والبيوع الفاسدة مشروعة الاصل للقاعدة
لا الوصف حيث النهي قد تعلق بالوصف لا بالاصل فيما حققنا**

يعني ان القبح لما ثبت اقتضاء في ما نهي عنه من الامور الشرعية
فلا بد ان يكون تصور ما نهي عنه ممكنا لان النهي عن المستحيل
عبث وامكانه انما هو بحسب المعنى الشرعي فلا بد ان يكون
القبح بالغير وهو اما وصف في المنهي او مجاور فقلنا ببطلان
الوصف مع صحة الاصل لئلا يلغو معنى النهي وهو المقتضي
لقبح المنهي عنه اما لو لم يتصور الاصل يكون تحصيلا
للحاصل ويلغو معنى النهي وهذا معنى ما قاله فخر الاسلام
ولنا ما احتج به محمد بن الحسن رحمه الله تعالى في كتاب الطلاق

اعلم ان المنهي اما ان يكون من الحسيات او من الشرعيات
فالحسيات ما لا يتوقف تحققه على الشرع وعلامة كونه
حسيا صحة اطلاق اللفظ عليه حقيقة لغوية كالقتل
والزنا واما الشرعيات فما يتوقف معرفته على الشرع وان
كان لها وجود حسي ايضا كالبيع والاجارة اللذين
هما عبارة عن الايجاب والقبول بشرائط مخصوصة
فالايجاب والقبول وان وجدا حسا لكن زيد في
حقيقتهما واركانهما اشياء شرعية ويرتبط بهما شرعا
حكما يحصل به معنى شرعي يكون ملك المشتري
اثر له فذلك المعنى هو البيع والاجارة مثلا حتى
اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا
ولا اجارة فهذه الامور الشرعية تتوقف معرفتها على
الشرع ولا تحصل وتتحقق في نفسها بدون توقيف من
الشارع واطلاق اللفظ عليها حقيقة شرعية اما القتل
والزنا مثلا فلا يتوقف على شيء آخر سوى الحس اذا تمهد
هذا فاعلم ان النهي عما اقتضى صفة القبح في المنهي عنه
ضرورة ان الناهي حكيم فان كان المنهي عنه من الحسيات
كان قبحه لعينه كما تقرر وان كان من الشرعيات اقتضى القبح
لغيره وصفا او مجاورا كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد
وفيه نفع لاحد المتبايعين والبيع وقت النداء وانما
اقتضى هذا القسم اعني النهي عن الشرعيات القبح لغيره ٩

ان صيام العيد وايام التشريق منهي والنهي لا يقع على ما لا يكون
وبيانه ان النهي يراد به عدم الفعل مضافاً الى اختيار العباد
وكسبهم فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه
باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيكون به جزاؤه
والنسخ لاعدام الشيء شرعاً لينعدم فعل العبد لعدم المشروع
بنفسه ليصير امتناعه بناءً على عدمه وفي النهي يكون عدمه
بناءً على امتناعه وهما في طرفي نقيض فلا يصح الجمع بحال والحكم
الاصلي في النهي ما ذكرنا فاما القبح فوصف قائم بالنهي مقتضى به
تحقيقاً لحكمه فكان تابعاً فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما
اقتضاه فيصير المقتضي دليلاً على الفساد وبعد ان كان دليلاً
على الصحة بل يجب العمل بالاصل في موضعه والعمل بالمقتضي بقدر الامكان
وهو ان يجعل القبح وصفاً للمشروع فيصير مشروعاً باصله غير مشروع
بوصفه فيصير فاسداً هذا غاية تحقيق الاصل واما الشافعي رحمه الله تعالى
فقد حقق المقتضي وابطل المقتضي وهذا في غاية المناقضة والفساد
انتهى اقول حاصله ان التصرفات الشرعية وهي ما يتوقف حصوله وعرفانه
على الشرع كالبيع والصوم مثلاً لما اذا ورد النهي عنها اقتضت
القبح لعينها عند الشافعي كالحسيات المتفق على ان قبحها لعينها
حتى لا يبقى مشروعة لا اصلاً ولا وصفاً فهي باطلة عنده منسوخة
لا حكم لها وعندنا اقتضت القبح لغيرها حتى يبقى المنهي عنه مشروع
الاصل فاسداً بوصف القبح الذي لغيره لا باطلة ولا منسوخة
كما قال الشافعي وقوله لان النسخ لاعدام الشيء يعني ان امتناع العبد

العبد عن الفعل في صورة النسخ مبني على عدم كونه مشروعاً وفي النهي
عدم الفعل مبني على امتناع العبد وهما في طرفي نقيض لان في النسخ
الامتناع مبني على العدم وفي النهي العدم مبني على الامتناع فكيف
يجتمعان حتى يكون المنهي عنه باطلاً ومنسوخاً كما قال الشافعي فان
قبح المنهي عنه انما ثبت ضرورة حكمة النهي لما ان الناهي حكيم
لا ينهى عن شيء الا اذا كان فيه قبح فوجب اثبات القبح على وجه يبقى
النهي ببقائه وذلك انما يكون اذا كان القبح في وصف المشروع
لا في عينه اذ لو كان في عينه لا يبقى وجود المنهي عنه لان وجوده شرعي
فلا يبقى النهي نهياً بل يكون نسخاً فصوم يوم النحر وايام التشريق
والبيوع الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها وعلم
انه بين البيع بالشرط وبين صوم يوم النحر فرقاً فان البيع بشرط فاسد
وصوم يوم النحر صحيح حتى لو نذره وصامه خرج عن العهدة وهي كالحلف
على معصية لو فعلها سقطت الكفارة واثم فمرادهم بمشروعية الاصل
صحته وبعدم مشروعية الوصف حرمته اعم من ان يكون فاسداً كالبيع
بشرط او صحيحاً كصوم يوم النحر فسموا ما كان محرماً لوصف لازم في المعاملات
فاسداً وبالعبادات حراماً كما في التوضيح والتلويح فتسمية صوم يوم النحر
فاسداً مجاز عن الحرمة وكذلك الصلوة في الاوقات المكروهة لانها
حسنة في ذاتها والقبح في الوصف للتشبه بالشيطان ولو
بسبب وطرفه فاثر نقصانه في نقصانها فلم يتأد بها الكامل
ولزمه القضاء لو قطعها بعد الشروع بخلاف الصوم في يوم منهي عنه
فانه لا يلزمه القضاء وقد فرقوا بينهما بانه في الصوم صار مرتكباً

بمجرد الشروع لصدقه على مجرد ما يسمى صلاة بنية ولا يصير بمجرد الشروع في الصلوة مرتكباً للمعصية صح

للمعصية لانه المنهي عنه الصلوة وهي مجموع اركان معلومة فالم يفعلها
لا تتحقق فاذا قطعها قبله فقد قطع ما لم يطلب منه قطعه بعد فيلزمه
القضاء كذا قالوا وتعقبهم في فتح القدير بانه يقتضي انه لو قطع بعد
السجدة لا يجب قضاؤها لكونه الآن صار مرتكباً للمعصية
والنهي عن بيع المضامين ونحو بيع الملاقيح مجاز عما علم
فكان نسخاً عندنا وسوى بينهما البعض على ما يروى
وقال ان النهي في اقتضاء قبح حقيقة بلا مرآء
كالامر في حسن وما قدمنا ثم يكن مشروعاً بينهما
من الشافعي ولهذا الحرمة من الزنا يحرم المصاهرة
ولا يفيد الملك ما غصب ولا يكون سفر العاصي سبب

الغصب

لرخصة وما لنا لم يملك حربي استولى على ما قد حكي
لما ورد على اصلنا ان النهي في المشروعات يبطل الوصف لا الاصل
عندكم وقد بطل الاصل والوصف في بيع المضامين جمع مضمون
وهي ما تضمنه اصلاب الفحول والملاقيح جمع ملقوح او ملقوحة
وهي ما في البطون من الاجنة وصورة المسألة ان يقول بعت
الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او الناقة وكان ذلك من عادة
العرب فنهى النبي عليه الصلوة والسلام عن ذلك وكذلك في
بيع الحر ونكاح المحارم مع انهما من التصرفات الشرعية والجواب ان
النهي في مثل هذه الاشياء مجاز عن النفي فكان نسخاً فانه لما اضيف
البيع الى غير محله وهو الحر وما في الصلب والرحم وهي ليست بمال
والبيع انما هو مبادلة مال بمال فقد عدم ركن البيع وهو المبيع والعدم

والعدم البيع من اصله بانعدام ركنه فلم يرد حقيقة النهي لما ان النهي
عن المستحيل عبث فكان مجازاً عن النسخ والنسخ لاعدام
الصحة المشروعية والعلاقة ثبوت الحرمة بكل منهما الا ان
الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي قوله وسوى
بينهما البعض يعني ان الشافعي سوى بين النهي عن الافعال الشرعية
والنهي عن الافعال الحسية في ان كلاً منهما يقتضي القبح لعين
المنهي عنه قائلاً ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة والشيء اذا
اطلق ينصرف الى الكامل وكمال القبح ان يكون لعينه وذلك
النهي كما تمنا في الامر انه يقتضي الحسن حقيقة وينصرف الى
الكامل وهو ما كان حسناً لعينه فاذن ما حرم بالنهي لم يبق
مشروعاً لا اصلاً ولا وصفاً لان بين كون الشيء الواحد مشروعاً
وبين كونه فاسداً تنافياً اذ المشروعية تدل على الحسن والفساد
يدل على القبح وجوابنا انه لا تنافي لاختلاف الجهة اصلاً ووصفاً
ثم ان قوله لم يبق مشروعاً ان اراد به لم يؤذن فيه مع ذلك
الوصف فمسلم لكن لا نسلم انه مع عدم الاذن يقتضي بطلان
الاصل كما في طلاق الحائض وان اراد انه لا يفيد حكم الاصل فهو
محل النزاع وهو في مصادرة حيث جعل المدعى جزء الدليل كما
اشار اليه في فتح القدير وقد فرع على اصل الشافعي مسائل
الاولى ان حرمة المصاهرة لا تثبت بالزنا لان حرمة المصاهرة
نعمة وقد امتن الله تعالى بها علينا بقوله فجعله نسباً وصهراً
والزنا حرام محض فلا يكون سبباً للنعمة لما بينهما من التنافي وكذلك

من مشروعية الاصل

الغصب لا يفيد ملك المغصوب للغاصب لانه حرام والملك
نعمة فلا يثبت بالمعصية وكذا سفر المعصية وهو التمرد على المولى
في العبد الآبق او الخروج على قصد قطع الطريق لا يكون سبباً
للرخصة لانها نعمة فلا تنال بالمعصية وكذلك استيلاء الكفار
على اموال المسلمين لا يكون سبباً للملك لانه حرام ومعصية
فلا يكون سبباً للمشروع وجوابنا انا لم نوجب حرمة المصاهرة
بالزنا من حيث كونه زنا بل لانه سبب للولد فالولد اصل في
ايجاب الحرمة لانه جزء من الواطئ والموطوءة فيحرم الولد عليهما
لان الاستمتاع بالجزء حرام ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء
والبنات واصوله من الآباء والامهات فاقيم ما هو سبب الولد وهو
الوطي ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة وعن
ملك الغاصب ان الملك لم يثبت بالغصب قصداً بل ثبت
شرطاً وتبعاً لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبراً لما فات
والفائت ملك المالك في العين اذ لو لم يفت لزم اجتماع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد وهو لا يجوز فانعدم الملك
ثبت شرطاً لهذا الضمان فيكون حسناً لحسنه وكم من شيء يثبت
ضمناً ولا يثبت قصداً واما سفر المعصية فالقبح ليس في ذات
السفر بل القبح مجاور للسفر بقطع الطريق كالبيع وقت النداء
فيصلح سبباً للرخصة واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا
وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزاً وقد زال فسقط
النهي في حق الدنيا وللقائل ان يقول هذه المسائل لا تصلح للتفريع

(هامش: في اثبات الرخصة لو صحيح)
(هامش: ملك المالك)

للتفريع لانها النهي عن الافعال الحسية مع ان الخلاف فيه بيننا وبين الشافعي
فالاوجه ان يقال ان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح
لعينه لا يفيد حكماً شرعياً اجماعاً فلم اوجبتم حرمة المصاهرة
بالزنا وكذا وكذا والجواب ما ذكرناه في كل مسألة منها فتدبر

العام كل شامل افراداً اتفقت حدودها اتحاداً

لما ذكر احكام الخاص بانواعه كالامر والنهي شرع في بيان احكام
العام وقدم الخاص لانه بمنزلة الجزء من العام والجزء مقدم على الكل
طبعاً فقدم وضعاً لان الخاص قطعي بالاتفاق بخلاف العام والعموم
في اللغة الشمول وفي الاصطلاح ما ذكر في النظم واحترز بقوله
شامل افراداً عن الخاص فانه متناول لمعنى واحد وخرجت اسماء
الاعداد ايضاً لان آحادها ليست افراداً بل اجزاء لان فرد الشيء
ما يصدق عليه الشيء وآحاد العشرة مثلاً لا يصدق على كل واحد
منها انها عشرة وقوله اتفقت حدودها يخرج المشترك لتناوله
افراداً مختلفة الحدود وهذا بالنسبة الى معاني المشترك المختلفة
واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية
فهو مندرج تحت العام وقوله شامل اي متناول لا انه لاخراج
النكرة في سياق النفي وان اطلاق العام عليها مجاز كما ذهب
اليه بعض شارحي المتن لما قال في التلويح فان قيل النكرة المنفية عام
ولم توضع للتكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من
استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد

(هامش: لا انه يتناول)

وعن المجموع في الجمع لا ينافي العموم وبهذا المعنى الوضع النوعي كذلك
انتهى اعلم ان هذا الوضع الذي اشار اليه مختص بالحقيقة وهو
حكم الواضع بانه كلما وقع نكرة في سياق النفي فالحكم منفي عن كل
فرد منها وللوضع النوعي معنى آخر مختص بالمجاز وهو حكم الواضع
بان كل معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن
ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً المتبادر
من الوضع هو الوضع الشخصي والوضع النوعي بالمعنى الاول كما افاده
بعض المحققين حيث يطلق ثم ان المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ
انتظام جمع من المسميات باعتبار امر اشترك فيه سواء وجد الاستغراق
او لا كاشتراك مسلمين في معنى المسلم وزيدين في التسمية بزيد
فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقاً او لا وعلى اختيار المحققين
وتبعهم صدر الشريعة لابد من الاستغراق حتى يكون عاماً فالجمع
المنكر يكون واسطة بين العام والخاص وقوله اتحاد أ مصدر نوله
لاتفقت من غير لفظ كقعدت جلوساً والجملة صفة افراد ثم انه
قد يفرق بين العام والمشترك بوجه آخر وهو اتحاد الوضع في العام
وتعدده في المشترك وموجب للحكم قطعاً عندنا فينسخ الخاص على ما
نسخ حديث العرنيين بها في جعل فصل خاتم بينهما
فيما اذا اوصى به لشخص وبعده لآخر بالفص
اعلم ان العام موجب للحكم في جميع ما يتناوله من الافراد
قطعاً كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به ولا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس وعند جمهور الفقهاء والمتكلمين والشافعي انه

مما يحفظ في الوضع النوعي في الحقيقة والوضع النوعي في المجاز

انه يوجب الحكم في جميع ما يتناوله ظنياً فيفيد وجوب العمل دون الاعتقاد
ويصح تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد والقياس وعند عامة
الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل العموم والخصوص وعند
البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع
والتوقف فيما فوق ذلك لنا ان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر
وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلابد ان يوضع بازائه لفظ يدل عليه
واحتجاج الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم بالعمومات وشاع
ذلك وذاع من غير نكير فلو لم يوجب الحكم قطعاً لما احتجوا به
واحتماله الخصوص العموم كاحتمال الخاص المجاز لا يقدح في قطعيته حتى يجوز
نسخ الخاص بالعام لكونه مثله في القطعية كنسخ الخاص الوارد
في حديث العرنيين وهو ما روي انس بن مالك رضي الله تعالى عنه
ان قوماً من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم
وانتفخت بطونهم فامرهم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بان يخرجوا
الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم
ارتدوا وقتلوا الرعاة وساقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم في اثرهم فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا خاص ورد في طهارة ابوال
الابل فنسخ بعموم قوله صلى الله تعالى عليه وسلم استنزهوا من البول
اذ البول جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام
مثل الخاص في القطعية لما نسخ الخاص به فان قلت من اين تعلم تقدم
الخاص حتى يحكم بالنسخ في العام قلنا قد علم ذلك من نسخ المثلة وهي

كانت في بدء الاسلام ثم نسخت بالاتفاق فدل على تقدم حديثها
ولم يثبت تقدم الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر ونظير
تعارض الخاص والعام ما ذكره محمد رحمه الله في الزيادات فيمن
اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص منه لآخر في كلام مفصول
ان الحلقة للاول والفص بينهما وانما استحقه الاول بالعموم
والثاني بالخصوص فتساوى الخاص والعام عند التعارض
في ايجاب الحكم فكان الفص بينهما فان قيل كيف يصلح هذا
نظيرا للعام والعام ما كان افراده متفقة الحدود والحلقة
والفص ليسا كذلك قلنا هو شبيه بالعام من حيث ان
كلا منهما يدخل في اسم الخاتم دخول افراد العام تحت لفظه
والا فالخاتم ليس بعام حقيقة على ما لا يخفى
وبخبر الواحد والقياس لا يجوز ان يخص فيما نقلا
ان متواترا ولم يلحقه ما يخصه وان يخص بعدما
قطعية مع احتجاج الرأي اخذا به في النسخ والاستثناء
ولا يجوز عندنا تخصيص العام بخبر الواحد ولا بالقياس تخصيص
عموم قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد
كما ذهب اليه الشافعي فيما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه
عليه الصلوة والسلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمى
او لم يسم وبالقياس المنصوص العلة كما سئل عليه الصلوة
والسلام عن متروك التسمية ناسيا فقال كلوه
فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم فيخص في العامد

العامد قياسا على الناسي بشمول العلة المنصوصة وهي كون التسمية في القلب
لا يقال ان الناسي مخصوص منه بالاجماع وبعد تخصيصه عن النص يجوز
التخصيص في العامد بخبر الواحد او القياس لانا نقول بل
هو ذاكر حكما حيث اقيمت الملة مقام الذكر للعجز كما اقيم الآكل
ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا كان كذلك بقيت
الآية على عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس
لانهما ظنيان والظني لا يعارض القطعي وقيل ان التخصيص انما
يجوز ان يبقى تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في
الجنس او الثلثة في الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد
فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولا به فيلزم تعطيل النص بخبر
الواحد والقياس على انه لا وجه لقياس العامد على الناسي
لان الناسي عاجز معذور والعامد جان يستحق للتغليظ
والفرق بين المعذور وغيره اصل في الشرع في الذبح وغيره
واما حديث ابي هريرة فمحمول على حالة النسيان بدليل انه
ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا في المبسوط
ولا يقال لا نسلم ان المراد منه الذكر باللسان بل يطلق
الذكر سواء كان بالقلب او اللسان لانا نقول صلة عليه
تمنع من ارادة القلبي فانه يقال ذكره بقلبه ولا يقال ذكر عليه
كذا في المحيط وشروح الهداية وحكى صاحب الكشف ان
الامام فخر الدين الرازي لما توصل الى السلطان طاب ثراه
في خوارزم عقد له مجلس تذكير بحضرة السلطان واجلة الائمة

البنعانية كثرهم الله تعالى ورضي عنهم وكان حاجتنا فيه ان حال
استدلال علمائنا رضي الله تعالى عنهم بهذه الآية على حل متروك
التسمية عمداً لان الواو في قوله وانه لفسق للحال اذ لا يصلح
عطفاً على النهي السابق ولا على صلة الموصول فيكون المعنى
لا تأكلوا متروك التسمية حال كونه فسقاً فقد تقيدت الحرمة بحال
الفسق وقد بين الفسق بقوله اهل لغير الله به فكانه قيل لا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه حال كونه فسقاً اهل لغير الله به فدل على ان
غيره باق على الحل اذا وجدت التذكية ولا حاجة الى تخصيص الآية
بدليل خارجي وذكر انهم جاوزوا اذ ذاك وما جاوزوا وهذه
خلاصة تقريره انتهى ثم ان قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند
الشافعية وعندنا اما ان يكون بغير مستقل او مستقل والاول
ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان
كان بان وما في معناها فشرط والا فان كان بالى ونحوها فغاية والا فصفة
نحو في الغنم السائمة زكوة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة
اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او
زيادته اذا تقرر هذا فان الحق ان العام تخصيص وبيان انه اريد به بعضه
بدليل مستقل مقارن فتخصيص وان تراخى عنه فنسخ ... شرطت
المقارنة في التخصيص الاول واما المخصص الثاني فلا يشترط
القران وفي التحرير والوجه يقتضي ان الثاني ناسخ ايضاً الا القياس
اذ لا يتصور تراخيه لانه مظهر لا مثبت وان جهل وقت المخصص
فحكمه التعارض كترجيح المانع والا الوقف ووجب نسخ الخاص بالعام

بالعام المتأخر عنه وانما شرطوا القران في الاول لان اطلاقه بلا مخصص
يفيد ارادة الكل ومع عدم ارادة الكل يلزم اخبار الشارع
واذا دته بثبوت ما ليس بثابت وذلك كذب ومحال فلا بد
للتخصيص الاول من معرفة القران بالعام واذا جهل فحكمه التعارض
لا التخصيص وانما حملناه عند الجهل بالتاريخ على القران مع عدم
الحكم لكونه تخصيصاً لمنع كونه ناسخاً لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ففي
صورة النسخ يبقى العام قطعياً في الباقي وفي صورة التخصيص
يبقى ظنياً لان دليل النسخ لا يقبل التعليل ثم ان قولهم لا يجوز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد بعد اشتراطهم المقارنة في المخصص
انما يصح لو فرض نقل الراوي قران الشارع المخرج بالتلاوة يقيناً
مقيداً للغيرية كذا في التحرير وبه يندفع ما في التلويح من ان القول
بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام
القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة فانه حمل على
وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي انتهى ثم ان قصر العام
على بعض افراده بغير مستقل هو الاستثناء والشرط والصفة
والغاية وبدل البعض حقيقة في الباقي ولا شبهة فيه واما في
المستقل فمجاز من حيث القصر بطريق اطلاق اسم الكل على
البعض حقيقة من حيث التناول وهذا عند من اشترط الاعم
واما عند من لم يشترطه فهو حقيقة في الباقي كما اختاره شمس الائمة
والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوماً
كان المخصوص او مجهولاً لكن لا يسقط الاحتجاج به كالربوا

من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا الفضل الخالي عن
العوض ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان بالاشياء
الستة يكون نظير المخصص المجهول وبعد البيان بها يكون نظير
المخصص المعلوم اما تمكن الشبهة فلانه اذا خرج منه البعض
لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد
متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها فلا يثبت بغير رجحان
بعض منها لانه ترجيح بغير مرجح واما كونه لا يسقط الاحتجاج به
فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها
البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا كما في التلويح وانما
قلنا يحتج به مع الشبهة عملا بشبه النسخ والاستثناء فان
دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما
لبيان ان المخصوص المستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ
لاستقلاله فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي
كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجهول قبل البيان وباعتبار
شبه النسخ يبقى كما كان لان الناسخ اذا كان مجهولا لا يصلح ناسخا للمعلوم
وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله عملا بالشبهين
وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا واما اذا كان معلوما فباعتبار
شبه النسخ يحتمل التعليل لاستقلاله وعلى تقدير التعليل
يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا مما تناوله العام وذلك القدر
مجهول فاوجب جهالة الباقي وباعتبار شبه الاستثناء لا يقبل
للتعليل لان الاستثناء لا يقبل التعليل اذ يتبين به ان

المخصوص

ترجيح بغير مرجح

قوله ويشبه الناسخ لاستقلاله يعني بصيغته من حيث ان كل واحد كلام مستقل مفيد بنفسه ...

حاصله ان المخصص لا يخلو اما ان يكون مجهولا او معلوما فان كان مجهولا كانت الشبهة من شبه الاستثناء واما اذا كان معلوما فالامر على العكس يعني ان الشبهة من شبه النسخ ...

ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام فكان عدمه بالعدم
الاصلي والعدم لا يقبل التعليل فباعتبار شبه النسخ واحتمال
التعليل لا يبقى حجة وباعتبار شبه الاستثناء يبقى حجة على
ما كان فلا يبطل بالشك الاول اعني المخصص المجهول

وقيل لا كشبهة المجهول حيث افادا عدم الدخول
كبيعه عبدا وحرا بثمن وقيل بل يبقى كما كان اعلمن
لشبه الناسخ في استقلال ولا كذا الشبهة في المقال

فاحكم ابو الحسن الكرخي ومن تابعه في انه اذا لحق العام خصوص
لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما في قوله تعالى
فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى قوله حتى
يعطوا الجزية عن يد في حق الذمي وقوله وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله في حق المستأمن
بعد قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم او مجهولا كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
واستدلوا بان المخصص كالاستثناء المجهول من نحو قوله
عبيدي احرار الا بعضا لان كل واحد منهما لبيان انه لم يدخل
تحت الجملة اما اذا كان المخصص مجهولا فجهالته توجب جهالة
الباقي وهو ظاهر واما اذا كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله
وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدري كم يخرج بالتعليل
من افراد العام فيبقى الباقي ايضا مجهولا وظاهر النظم تبعا
للمتن ان سقوط الحجية سواء كان معلوما او مجهولا لشبهه

الاستثناء والاولى ما ذكرناه من التعليل تبعاً لما في التنقيح انه
ان كان مجهولاً اشبه الاستثناء المجهول فابطل الصدر
وان كان معلوماً اشبه الناسخ لاستقلاله الى آخر ما ذكر من
التعليل فصار دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف
الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب
لكونه غير مال وبطلان البيع هنا كبطلان العام الا ان احدهما
لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء اولان ما ليس
بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ونظيره
التام ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف لانه اذا
لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع ايضاً وهذا المثال مذكور
في التنقيح قوله وقيل بل يبقى اي ان العام بعد الخصوص يبقى عند
البعض كما كان قبله من القطع والنطق على اختلاف المذهبين
معلوماً كان او مجهولاً لشبهه بالناسخ في الاستقلال فاذا
كان مجهولاً سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضاً
للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوماً لم يكن
محتملاً للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له بخلاف الاستثناء
فانه وصف قائم بالاول فاوجب جهالة فيه وهذا قائم
بنفسه معارض للاول وظاهر ما في النظم تبعاً للمصنف ان هذا
القائل اعتبر المخصص بالناسخ مطلقاً اي سواء كان معلوماً
او مجهولاً والاولى ما في التنقيح انه انما اعتبره بالناسخ حال كونه
مجهولاً فيسقط المخصص ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام

اما اذا كان معلوماً فانما اعتبره بالاستثناء المعلوم وهو لا يقبل التعليل
فكذا هذا المخصص بقي مذهب رابع لم يذكره المص وهو ان دليل
الخصوص ان كان مجهولاً فكما قال الكرخي وان كان معلوماً فكالاستثناء
فيبقى العام على ما كان من القطع والجواب عن الجميع ان فيما ذكرتم اعمالاً
لاحد الشبهين واهمالاً للآخر ونحن عملنا بالشبهين معاً

والعام منه ما بمعناه فقط او مع صيغة كالبطال والرهط
وللعموم والخصوص من وما يحتملان والعموم فيهما
اصل وما اتت لما لا يعقل كالمن يعقل من يستعمل

اختلف في العموم على ثلثة اقوال فقيل توصف به المعاني حقيقة
كقولهم مطر عام وخصب عام وقيل توصف به مجازاً وقيل لا
لا حقيقة ولا مجازاً والمختار الاول على طريق الاشتراك المعنوي
ومنشأ الخلاف في معنى العموم وهو شمول الامر الواحد لمتعدد
فمن اعتبر وحدته شخصية فقط منع الاطلاق الحقيقي على المعنى اذ لا يتصف
به الا في الذهن ووحدة المعنى فيه ذهنية فكان مجازاً كما اختاره
فخر الاسلام وحيث لم يظهر طريق المجاز فيه منعه بعضهم واما على
المذهب المختار كما يفهم من اللغة والاستعمال ان الوحدة اعم
من الشخصية والذهنية فيجوز الاطلاق على المعنى حقيقة ووقع
في كلامهم نحو قولهم المعنى لا عموم له ونحو قولهم عام معنوي والمراد من
العام المعنوي الكلي الطبيعي فانه موجود في ضمن الاشخاص ولا يكفي
معنى العموم فيه بحسبها وقولهم المعنى لا عموم له ارادوا به الكلي بقيد
كونه كلياً فلا منافاة اذا تمهد هذا فمن الفاظ العموم ما هو عام

وعن الرابع ان الاستثناء ارتفاع تعليل
التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص
صح

حـ
اي لا يتصف المعنى بالعموم
الا في الذهن

بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعاً والمعنى مستوعباً سواء كان
له واحد من لفظه كالابطال او لم يكن كالنساء ومنها ما هو عام
بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفرداً مستوعباً للكل ما يتناوله
ولا يتصور عام بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا العام
بمعناه فقط اما ان يتناول لمجموع الافراد واما ان يتناول لكل واحد
والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او البدل
فالاول وهو ما يتناول المجموع ولا يتعلق بكل واحد من الآحاد على
الانفراد وثبوته للآحاد لدخولها في المجموع كالرهط اسم لما دون
العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة فهو مفرد لفظاً بدليل التثنية
والجمع وعود الضمير اليه مفرداً عام معنى لتناوله لمجموع آحاده حتى
لو قال الرهط الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل
لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئاً والثاني اعني ما يتناول لكل
واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره او منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن
فله درهم فلو دخله واحد يستحقه وكذا لو دخله جماعة متعاقبين
او مجتمعين يستحق كل واحد الدرهم والثالث اعني ما يتناول لكل
واحد على سبيل الانفراد مثل من دخل هذا الحصن اولاً فله درهم فكل
واحد دخله اولاً منفرداً استحق الدرهم ولو دخلوه معاً لم يستحقوا
شيئاً او متعاقبين لم يستحق منهم الا الواحد السابق فالحكم
في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير
مشروط بشيء منهما ومثل في النظم لما هو عام بصيغته ومعناه بالابطال
تبعاً لتمثيله في المتن برجال بناء على عموم الجمع المنكر واختلف في عمومه

بناءً على أن الجمع المنكر

في عمومه بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالاً
في المجموع كرجل في الواحد فانه يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق
رجل على كل فرد وبعضهم ذهب الى انه عند الاطلاق للاستغراق
فيكون عاماً لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به
اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقةً ولان حمله على ما دون الكل
اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من حمله على الاقل
لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالتعميم
والشمول انسب والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء
بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم
اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية
بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع
انه اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز فتلخص ان العام صيغةً
ومعنى على الصحيح الجمع المعرف اما بلام الاستغراق او بالاضافة
نحو عبيدي احرار لصحة الاستثناء كما في التنقيح ثم ان الموضوع
للعموم هل هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط
التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركاً حيث وضع بدون
التعريف لمطلق الجمع وبشرطه لمجموع الافراد وهذا الوضع
لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة
والظاهر ان الموضوع للعموم النكرة بشرط التعريف كما في التحرير
ولا يبعد قول الواضع في النكرة انها اذا عرفت فهي للكل للافراد

ومثل هذا الوضع النوعي يكون في الحقائق بخلافه في المجاز كما تقدم
تحقيقه ثم ان العام بمعناه اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم
وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله
درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم ومن لها
معان اربعة شرطية نحو من يعمل سوءا يجز به واستفهامية نحو من
الذي يشفع عنده الا باذنه وموصولة نحو الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض ونكرة موصوفة نحو قولهم مررت
بمن معجب لك وما على ثلثة اوجه احدها ان تكون معرفة وهي
نوعان ناقصة وهي الموصولة وتامة وهي التي لم يتقدمها اسم
تكون هي وعاملها صفة له نحو ان تبدوا الصدقات فنعما هي اي
فنعم الشيء ابداؤها او تقدمها ذلك نحو غسلته غسلا نعما اي
نعم الغسل والثاني ان تكون نكرة مجردة عن معنى الحرف وهي
ايضا نوعان ناقصة وتامة فالناقصة هي الموصوفة وتقدر
بقولك شيء كقولهم مررت بما معجب لك والتامة نحو ما احسن زيدا
اي شيء حسنه ونحو انك مما ان تفعل اي من شيء هو الفعل في
مقام المبالغة في الاستفهامية نحو وما تلك بيمينك يا موسى
والشرطية نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله ونحو فما استقاموا لكم فاستقيموا
لهم فمن وما على معانيهما يحتملان العموم والخصوص والاصل الكثير
الشائع في استعمالهما العموم لكن وضع من لان تستعمل
في ذوات من يعقل كقوله عليه الصلوة والسلام من قتل
قتيلا فله سلبه كما ان وضع ما لان تستعمل في ذوات ما

والثالث ان تكون نكرة متضمنة معنى الحرف وهي نوعان استفهامية وشرطية صح

ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار يكون الجواب شاة او فرس فاذا قال
من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا اتفاقا فان قال
من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فانه يعتقهم الا واحدا
عند الامام فان اعتق مرتبا عتقوا الا الاخير وان اعتقهم دفعة
عتقوا الا واحدا يختاره المولى وعندهما له اعتاق الكل لان من
للبيان كما في الاولى فطولب الامام بالفرق ووجهه ان الوصف
في من شئت خاص بالمخاطب عام فيمن شاء والمشية الواقعة
لما تعلقت بعام تأكد العموم فناسب كون من للبيان وما خصوص
المشية فيمن شئت لم يؤكد العموم فناسب كونها للتبعيض
فمن يقل من شاء منكم يعتق فانه حر فشاؤا اعتقوا
وان بما فيها غلاما علقا بتوأمين انهما لن يعتقا
ومما يتفرع على العموم ما اذا قال لامته ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط
ان يكون جميع ما في البطن غلاما ولم يوجد واورد لزوم قراءة
جميع ما تيسر واجيب بان بناء الامر على التيسير دل على
ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند
الاجتماع ينقلب متعسرا كما في التلويح ومثل ما الذي واللام
الموصولة فلو قال ان كان الذي في بطنك غلاما فهي حرة كذا
ولو قال لعبيده الضارب منكم زيدا فهو حر وقيد في المتن بقوله
فولدت غلاما وجارية اما لو ولدت غلامين فظاهر انها لا تعتق
ولهذا قال في النظم بتوءمين لن تعتقا فهو اعم من ان يكون غلاما

والى ما ذكرنا اشار بقوله صح

فيعتق كل من ضرب زيدا منهم

وجارية او غلامين او جاريتين وقوله بتنوين على حذف مضاف
اي بوضع تنوين متعلق بمحذوف دل عليه المذكور اي لن تعلق
ولا يجوز ان يتعلق بالمذكور لما ان بعد ان ولن لا يعمل فيما قبلهما

وما بمعنى من انت وتدخل ... في وصف من يعقل ايضا فقلوا

اي وتجيء ما بمعنى من مجازا كما في قوله تعالى والسماء وما بناها كما تجيء
من بمعنى ما كقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه قال في التسهيل وما
في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة قال في التلويح
والاكثرون على انه اي ما يعم العقلاء وغيرهم ولم يذكر في النظم تبعا
للمتن مجيء من بمعنى ما لان مجيء ما بمعنى من اكثر واشهر بخلاف من
واما دخول ما في صفات من يعقل كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
النساء اي الطيبات وكذا قولك ما زيد في جوابه عاقل او عالم

كل عمومه على وجه البدل ... ان يدخل الاسما عم ما دخل
فان منكرا عموم الافراد ... وضده عموم اجزا باد
ففرقوا ما بين كل الرمان ... يؤكل بالتصديق وكل رمان

اعلم ان كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها لانها للاحاطة
ولكن على سبيل الافراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا
ليس معه غيره اي كل واحد من الافراد مع قطع النظر عن غيره
فاذا اضيفت الى المعرفة اوجبت احاطة الاجزاء واذا اضيفت
الى النكرة اوجبت احاطة الافراد فيصدق قولنا كل رمان ماكول
لان جميع افراده ماكول ولا يصدق قولنا كل الرمان ماكول اذ قشره
غير ماكول ولهذا لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق توجب عموم

٢ حـ اي لا اتزوجها ثانيا

عموم الافراد حتى تتزوج كل امراة ولا تعم الافعال حتى لا يقع الطلاق
في المرة الثانية على امراة واحدة قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق
كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة

واوجبت عموم افعال بما ... وصلا وضمنا لعموم الاسما
كعكسه في كل ان تجردت ... عنها ولفظة الجميع اوجبت
عموم الاجتماع دون الانفراد ... فان يقل جميع من حل اباد
اولا اعطيه من النفل كذا ... يعطى الجميع ذلك النفل اذا
حلوا معا اما بكل كلمة ... لكل واحد ومن تبطل

يعني ان كل توجب عموم الافعال حال كونها ملابسة بما من جهة الاتصال
او في حال اتصالها بها فالباء في بما للملابسة حال من فاعل اوجبت
ووصلا تمييز محول عن الفاعل في الجملة الظرفية او حال منه بمعنى متصلة
بما او متصلة بها فان الاتصال من الجانبين وانما اوجبت عموم
الافعال اذا اتصلت بما لان ما حرف مصدري كما في قوله تعالى
كلما رزقوا اي لو الاصل كل وقت رزق ثم عبر عن معنى المصدر
بما والفعل ثم انبا عن الزمان كما انبا عنه المصدر الصريح في جئتك
طلوع الثريا او تكون ما اسما نكرة بمعنى وقت فلا يحتاج الى التقدير
والجملة بعده في موضع خفض على الصفة فيحتاج الى تقدير عائد
اي كل وقت رزقوا فيه ولهذا الوجه يبعد وهو ادعاء حذف عائد
الصفة مع انه لم يجئ مصرحا به قط ويثبت عموم الاسماء ضمنا في
كلما كعكسه اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل ان تجردت عنها
ضرورة عموم الاسماء قصدا يثبت عموم الاسماء ضمنا في كلما ذكر

لما بينا من انه لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة
واذا تزوج امرأة ثم تزوجها لا يقع بالثاني شيء بخلاف ما لو قال كلما
تزوجت امرأة حنث ولو كان التزوج بامرأة واحدة ولو بعد زوج آخر
الا انه لا ينتهي لو قال كلما دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثلث
مرات طلقت ثلاثا وبطلت اليمين فلا يحنث لو تزوجها بعد زوج آخر
ودخلت لان المعلق طلاق هذا الملك وقد انتهى بخلاف الاول
لان صحته باعتبار ما سيحدث من الملك ومن العام معنى كلمة جميع الا
انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع دون الانفراد بخلاف
كلمة كل حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا فدخل عشرة منهم يشتركون في ذلك النفل وان دخلوه فرادى
كان النفل للاول فقط فيصير مستعارا للكل كذا ذكره فخر الاسلام
واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا
استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوه فرادى استحقه الاول
منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا
معا يحمل الكلام على حقيقته وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط
يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف بان امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع
في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقته واخرى على مجازه واختار
في التوضيح انه من باب عموم المجاز وهو السابق سواء كان منفردا
او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع بقرينة ان هذا الكلام للتحريض والحث
على دخول الحصن اولا والمختار عند صاحب التلويح انه استحقاق الاول

الاول فقط عند التعاقب انما هو بدلالة النص لا بمجازه حيث قال
في آخر تحقيق كلام المص واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته
وجعلوا استحقاق النفل بدلالة النص لكفى انتهى واعترض عليه
من وجوه الاول ان اعتبار دلالة النص في كلام الشارع ظاهر
واما اعتبارها في كلام الناس فلا فانه لو قال رجل لرجل اعط
هذا الدرهم زيدا لفقره وصلاحه لم يكن له ان يعطيه عمرا
لكونه افقر منه واصلح الثاني ان المقصود من هذا الكلام تشجيع
الناس على فتح الحصن وفتح الحصن قد لا يتيسر بدخول واحد
فيكون دخول الجماعة مقصودا والملحق بدلالة النص يجب ان
يكون المعنى الداعي الى الحكم فيه مساويا للمنصوص عليه او اقوى
ودخول الجماعة ادخل في المقصود من دخول الواحد الثالث ان
المفهوم بدلالة النص يجب ان لا يبطل المنطوق والانفراد يبطل
حقيقة الجمع قوله اما بكل كله يعني اذا قال كل من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم
كل ذلك النفل لانها للاحاطة على سبيل الانفراد فاعتبر كل
واحد من الداخلين كأن ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى
من تخلف ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول
خاصة لانه الاول من كل وجه ولو قال من دخل هذا الحصن اولا
فدخل عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن
بمن سقط عمومه لان الاول محكم للفرد السابق فحمل المحتمل عليه
فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل والحاصل ان

المنفرد كمال صح

المشروطة النفل في مسائل التقييد بالاولية اما ان يكون
مذكوراً بلفظ من او مع اضافة كل وجميع اليه وعلى التقادير الثلث
اما ان يكون الداخل واحداً او متعدداً معاً او على التعاقب
فهي تسعة فان كان الداخل واحداً فقط فله كمال النفل في
الصور الثلث وان كان متعدداً فان دخلوا معاً فلا شيء لهم في
صورة من وللكل نفل في صورة كل وللجميع واحد في صورة جميع
وان دخلوا على التعاقب فالنفل للاول فقط في الصور الثلث

في موضع النفي تعم النكرة — تخص في الاثبات مثل تمرة
مطلقة والشافعي قد اختاره — عمومها في مثل آية الظهار

اعلم ان النكرة اذا وقعت في سياق النفي تعم ضرورة ان
انتفاء فرد مبهم لا يتحقق الا بانتفاء جميع الافراد لكنها قد يقصد
بها الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل
ما في الدار رجل بل رجلان بخلاف ما اذا قرنت بما يدل على تنصيص
الجنس لكن ظاهرة في نحو ما من رجل او مقدرة نحو لا رجل فانها
للعموم قطعاً ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه
بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل على عموم
النكرة المنفية بالنص والاجماع اما النص فلانه قوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله
التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي قصد به
الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون
المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئاً من الكتب على انه سلب

سلب كلي يستقيم رده بالايجاب الجزئي ولو لم يكن السلب الكلي
لما تحققت المنافاة والرد واما الاجماع فلان قولنا لا اله
الا الله كلمة توحيد اجماعاً فلو لم يكن صدر الكلام نفياً لكل
معبود بحق لما كان اثبات الواحد تعالى وتقدس توحيداً فان
قلت اذا كان الاله بمعنى المعبود بحق لزم استثناء الشيء عن
نفسه لان الله اسم للمعبود بحق قلت الاله وان غلب في المعبود
بحق الا انه ليس بعلم كلفظة الله فالمستثنى هو المعبود بالحق
الموجود الباري للعالم الذي هو فرد من مفهوم الاله المستثنى منه
ثم لا يخفى ان المستثنى بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي
لا اله موجود في الوجود الا الله ولا يجوز ان يكون الا استثناء
مفرغاً واقعاً موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله
لا على نفي الاحدية ثم ان عموم النكرة في النفي وضعي بالوضع النوعي
كما سبقت الاشارة اليه وان مثل هذا الوضع النوعي
لا ينافي الحقيقة واذا قيل لا رجل في الدار بالفتح تعين كونها نافية
للجنس ويقال في تأكيده بل امرأة وان قيل بالرفع تكون عاملة
عمل ليس ويحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة ويقال في تأكيده على الاول
بل امرأة وعلى الثاني بل رجلان او رجال ولا عبرة بقول من زعم
ان العاملة عمل ليس لا تكون الا نافية للوحدة لا غير لما يرد عليه من
نحو قوله فلا شيء على الارض باقياً وقوله تعالى لا بيع فيه في قراءة الرفع
والنفي اعم من ان يكون بصريحه كما مر او بمعناه كالنكرة الواقعة في
سياق الشرط المثبت في نحو ان ضربت رجلاً فكذا فان الشرط

في مثله لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط لان اليمين للمنع بمنزلة
قولك والله لا اضرب رجلاً فيكون للسلب الكلي اما اذا كان
الشرط منفياً كان لم اكلم رجلاً فهو يمين للحمل بمنزلة قولك لاكلمن رجلاً
فشرط البر كلام واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي فظهر ان عموم
النكرة في موضع الشرط ليس الا لعمومها في موضع النفي ولهذا لم يتعرض
له في النظم تبعاً للمتن اما اذا وقعت النكرة مما هو مثبت لفظاً ومعنى
فانها تخص لانها موضوعة للمفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم
لكن النكرة المثبتة من قبيل المطلق فلا عموم فيها وقيده في التنقيح
بما اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد
مجهول عند السامع اذا كان في الاخبار نحو رأيت رجلاً فعلم ان
المطلق ما دل على نفس الماهية من غير نظر الى وحدة وكثرة وان
النكرة اذا وقعت في الخبر فهو لواحد مبهم من ذلك الجنس ورده
في التلويح بانا لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع
بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق
رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد
به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحداً كان
او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين انتهى
واجيب بان معنى المطلق هو المتعرض لحقيقة الشيء من حيث هي من غير
تعرض لقيد زائد على ما صرح به صاحب الكشف وغيره من الاصوليين
فلا تعرض فيه لقيد الوحدة واما اجزاء ذبح البقرة الواحدة واعتاق الرقبة

حسن چلبي

الرقبة الواحدة فلتحقق تلك الحقيقة في ضمن تلك الواحدة لا
لان الواحدة معتبرة في تحقق الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء باعتاق
عشر رقبات دفعة قال صاحب الكشف الماهية في ذاتها
لا واحدة ولا متكثرة فاللفظة الدالة عليها من غير تعرض لقيدها هو
المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة هو اسم العدد ولكثرة غير
متعينة هو العام ولوحدة معينة هو المعرفة ولوحدة غير معينة
هو النكرة قوله والشافعي قد اختار عمومها يعني ان الشافعي
قد ذهب الى عموم النكرة في الاثبات ونحن نقول لا عموم لها
قال في التلويح والحق ان النزاع لفظي لان القائلين بالعموم
لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم
فقيراً صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي
مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان
وذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاماً
فعام والا فلا على انهم جعلوا ~~الخ بالفرق~~ مثل من دخل هذا الحصن اولاً
فله كذا عاماً مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقاً فكل نكرة
كذلك والا فلا جهة للعموم انتهى واجاب الشريف عن قوله على
انهم جعلوا الخ بالفرق بين النكرة ومن بان من في من دخل هذا
الحصن مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلاف النكرة
فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه في ضمن اي فرد كان ولا عموم فيه
اصلاً واجاب في فصول البدائع بجواب آخر بان عده خاصاً لعارض
القيد لا ينافي عده عاماً باصله ومحصل جواب الشريف منع وهذا

المحقق صح

مبني على التسليم ومحصله انهم لم يجعلوه باقياً على عمومه الا اذا لم يكن
معه احد الا واما مع احد الا فلا عموم له فلا تناقض في كلام المحققين
ان وصفت بصفة عامة تعم كقوله والله لا اكلم
من احد الا امرأ موحدا وان يقل اي عبيدي ورد ا
فذاك حر فانه يعتقوا عليه كلهم على ما حققوا
يعني ان النكرة اذا وصفت بوصف عام تعم عموماً اضافياً
بالنسبة الى شمول ذلك الوصف افراداً لا بدلياً كما توهمه
الهندي لانه حاصل للنكرة قبل الاتصاف بالوصف العام بل
ولا تعم مطلقاً بل بحسب عموم ذلك الوصف كما اذا حلف لا
الا رجلاً عالماً فان العلم وصف عام لا يختص بواحد دون واحد
وكذا اذا قال لا اكلم الا امرأ موحداً فان صفة التوحيد عامة
ايضاً بخلاف ما لو حلف لا يجالس الا رجلاً يدخل داره
وحده قبل كل احد فان هذا الفرد لا يصدق الا على فرد واحد
كذا في التلويح واورد عليه قولهم في من دخل هذا الحصن اولاً فله
للعموم على سبيل البدل واجيب بان من عام قطعاً وهذا الوصف
لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاماً
ومحصله ان هذا الوصف عام بحسب المفهوم يمكن تناوله متعدداً
على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن
بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة
خصوصه واستدل على عمومها بعموم الوصف بقوله تعالى
ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى

اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف
مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح
المشركين وهو عام فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وبان
تعليق الحكم بالوصف المشتق مشعر بعلية المأخذ فيعم الحكم
بعموم علته وهذا اذا قال الصفة والموصوف كشيء واحد
فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل لو حلف لا يجالس الا رجلاً
يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلاً عالماً لم يحنث
بمجالسة عالمين واكثر ووجهه ما اشار اليه شمس الائمة حيث
قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص
ليتناول واحداً واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة
النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في
النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلاً معناه
الا رجلاً واحداً فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها
قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة
فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما
يصح تعليله بهذا الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف
للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلاً لا امرأة
الى الجنس دون الفرد وليس كل وصف يصلح للقرينة للقطع
بانه لا عموم في مثل لقيت رجلاً عالماً ووالله لا اجالس رجلاً عالماً
ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع
النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة

الموصوفة بوصف عام ولعموم النكرة بعموم الوصف قال علماؤنا
اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر وكذا ما وقع في النظم اي عبيدي
ورد فذاك حر فضربوه معاً او متفرقين او ردوا معاً او متفرقين
يعتق الجميع واي وان اضيفت الى المعرفة فهي نكرة في اصطلاح
الاصوليين لما فيها من الابهام والمراد بالوصف المعنوي لا
النعت النحوي واورد عليه ما لو قال اي عبيدي ضربته فهو حر
فان المخاطب ان ضربهم معاً عتق واحد منهم وخير المولى في
تعيينه وان ضربهم على التعاقب عتق الاول فقط مع وصفها
بوصف عام واجيب ان صفة الضرب قائمة بالضارب
لا بالمضروب فكان الضرب مضافاً الى المخاطب لا الى النكرة
التي يتناولها كلمة اي فبقيت نكرة غير موصوفة فلذلك لم يتناول
الا الواحد منهم فان قيل كما ان الضاربية صفة فكذلك المضروبية
صفة ايضاً وهي قائمة بالعبيد قلنا عموم المضروبية ثابت
بطريق الاقتضاء ليصح الضرب ولا وجود للاقتضاء فيما وراء
المقتضي وثبوت الحرية وراءه فلا يظهر العموم في حقه فلا يعتق
الى هذا اشار الامام قاضي خان كذا في الكشف وفيه ما فيه
فتأمل ومثله اذا تعرفت باللام اي اوجب بها عموم ما لا يحتمل
عهداً ولا اعتبار للجمعية ليحصل التوفيق في القضية
اي مثل الوصف العام في افادة العموم النكرة اذا تعرفت باللام
فانها توجب فيما لا يحتمل العهد وذلك لان المعرف باللام
قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة

الوصف بيانه

المرأة وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن
مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر
ولما كانت اللام للتعريف ومعناه الاشارة فهي اما الى حصة معينة
من الحقيقة وهو تعريف العهد الخارجي واما الى نفس الحقيقة من
حيث هي هي كما تقدم في المثال واما اليها في ضمن بعض غير معين
بقرينة او في ضمن مجموع الافراد كذلك فالعهد الذهني والاستغراق
من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف
العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم نظروا الى الاستعمال وجعلوا
الاقسام اربعة فالاصل الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جداً على ما بينه في التلويح
لكنه مخالف لما ذكره في المطول من ان تعريف الحقيقة مقدم على
الاستغراق ويمكن التوفيق بان ما ذكره في المطول مبني على ما اختاره
صاحب الكشاف وما ذكره ههنا مبني على مذهب المحققين من
الاصوليين وقد اضطرب كلام الاصوليين في هذا المقام فذهب
بعض المتأخرين الى ان اللام للجنس حيث لا عهد وقال القاضي
ابو زيد وفخر الاسلام اللام اذا دخلت على المفرد او الجمع تصير
للجنس الا انه يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة
ايضاً وقال بعضهم ان العهد اذا انعدم لا بد من صرف اللام الى
الجميع ليحصل التعريف الا انه ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق
محتملاً لما دونه الى الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم الا غير

ذلك من الاقوال المختلفة قال العلامة عبد العزيز في شرح البزدوي وفي الجملة
لم يتضح لي سر هذه المسألة فنقول الحاصل اذا دخلت لام المعرفة
فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم ويحتمل لارادة عموم الجنس
وعموم الاستغراق واختار في التوضيح ان عموم الاستغراق
مقدم على تعريف الجنس حيث امكن والا فيحمل على تعريف الجنس
وانه مجاز لا يصار اليه الا عند تعذر الاستغراق لان اللفظ دال
على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله
على تعريف الطبيعة والاصل ان الاستغراق حيث لا عهد مقدم
على تعريف الجنس حيث امكن والا فيحمل على تعريف الجنس ففيما
اذا قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة
لان الاعداد التي يقع الجمع مميزا لها من الثلثة الى العشرة فاذا زيد
على العشرة يكون المميز مفردا نحو احد عشر درهما فالثلثة معهودة
يكون لها اقل عدد يقع الجمع مميزا له ولا وجه لالتزام الاكثر اذ ليس
المقام مقام احتياط مع حصول التراضي من الطرفين بها اما من طرفه
فلانه رضي باقل ما يفهم من الدراهم التي في يدها لامكان ان يكون ما
في يدها اقلها واما من طرفها فظاهر ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور
يقع الى العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن
العهد فلا يحمل على الجنس اما لم يحملا على ثلثة ايام وثلثة اشهر لان المقام
مقام احتياط ولم يحملا على فوق الاسبوع والسنة لان العادة
ان تذكر الايام الى الاسبوع والاشهر الى السنة فاذا تجاوز فيهما
يقال مثلا اسبوع ويوم وسنة وشهران فالاسبوع والسنة

السنة معهودان لكونهما كلالا يعبر عنهما بعدد في الا باسمين وقالوا
في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لامكانه وقالوا
لو حلف لا يتزوج النساء انه يحنث بالواحدة لتعذر الاستغراق
ولا معهود فكان للجنس فسقط اعتبار الجمعية عملا بالدليلين ليحصل
التوفيق في القضية اذ لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية
اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف
الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان
اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى فاذا حمل على الجنس
لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في معنى الجنس معنى الجمع من وجه وان
لم يكن مقصودا فكان اعتباره اولى لان فيه جمعا بين المعنيين
وعملا بالدليلين وفرع على ذلك ما ذكره بقوله

**لا ينكح النساء مولى بامرأة يحنث ثم ان اعيدت النكرة
معرفة فعينها او نكرة غير كذا المعرفة المكررة
عين وان اعيدت المعرفة نكرة كانت لها مخالفة**

قد علم مما تقدم ان اللام اذا دخلت على الجمع ابطلت
معنى الجمعية فصار الجمع مجازا عن الجنس وفي صيرورته مجازا
عن الجنس لم يبطل معنى الجمع بالكلية لصدق الجنس على القليل
والكثير ولهذا لو حلف لا يتزوج النساء يحنث بتزوج امرأة واحدة
ظاهر ثم ان النكرة الخ اعلم ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة
وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة او نكرة فهذه اربعة اقسام وحكمها
ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول سواء كان الاول

معرفة او نكرة والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهوداً
سابقاً في الذهن وان كان معرفة فهو الاول حملاً له على العهد الذي هو الاصل
في اللام سواء كان الاول معرفة او نكرة ففي صورتين عينه وفي صورتين غيره
هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد
النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله ومنه باب التوكيد اللفظي نحو جاءني رجل رجل وقد تعاد النكرة معرفة
وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد
وكقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام
ان يرجعن قوما كالذي كانوا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب مصدقا لما بين يديه
من الكتاب ومما يتفرع على هذا الاصل ما اذا اقر بالف مقيداً بصك
ثم اقر به مقيداً بذلك الصك بان ادار الصك على الشهود واقر
بما فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول بالاتفاق فيلزمه
الف واحد ولو كان كل واحد من الاقرارين نكرة اي غير مقيد
بصك والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضاً بالاتفاق
وان كان المجلس مختلفاً فكذلك عندهما لجريان العرف في تكرار الاقرار
لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون الثاني هو الاول بدلالة العرف
كما في مجلس واحد وعند ابي حنيفة رح كان الثاني غير الاول لانه
اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير

بالحق

غير الاولى بخلاف ما اذا كان المجلس متحداً فالقياس ان يلزمه الفان
ولكن في الاستحسان لا يلزمه لان للمجلس الواحد تاثيراً في جمع
الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد

ومنتهى التخصيص فرد حققوا — في مفرد الصيغة او ما يلحق
به وجمع صيغة ومعنى — ثلاثة اذ الثلث ادنى
جمع والاثنان فما فوقهما — جماعة يحمل عندنا كما
قالوا على فضيلة التقدم — او الوصايا والمواريث اعلم

قد اختلف في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار
عند الماتن ان التخصيص فيما هو جنس سواء كان فرداً صيغة كالرجل
او في معناه كالعبيد والنساء والطائفة لما علمت ان اللام
الجنسية تبطل معنى الجمعية يجوز ان ينتهي الى الواحد وفيما هو جمع
صيغة ومعنى كعبيد ونساء او معنى لا صيغة كقوم ورهط يجوز
ان ينتهي الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة
وهو قول ابن عباس واصحابنا والشافعي واعترض عليه من وجوه
الاول ان الجمع انما يكون عاماً عند قصد الاستغراق على ما تقرر
وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل
الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل
الواحد مجاز وايضاً النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق
للجميع لا اقل ولا اكثر الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج
النساء انما هو لتعذر الاستغراق وح لا عموم فلا تخصيص

ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض
باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة
واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق
فتكون للجنس ونفيه يكون نفياً لجميع الافراد فيصير المعنى
لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وهذا
اعني الاختلاف في منتهى التخصيص مبني على الاختلاف في اقل
عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب الاكثرون الى انه ثلثة حتى
لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب
بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا
بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان
فصاعداً لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة
والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الثاني قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في
جوفه الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة واجيب عن الاول
انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقاً
وحجباً والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعداً بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين
حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين
اي ترث بالاخوة يعني لاختين لاب وام او لاب
فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق
الثلثين واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون

لا يكون الا وارثاً بالقوة او الفعل على ان الحجب بالاخوين ثبت
باتفاق من الصحابة رضي كما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما
قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس واما
الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلاً منهما يثبت
الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم
والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيماً في مثل قوله تعالى
وانا له لحافظون وقوله تعالى قال رب ارجعون مع الاتفاق
على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا
المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحداً بلفظ
الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو
ذلك احترازاً عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح
المراد بمثل هذا الجمع اثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول
والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما
انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فلانه لما دل الاجماع
على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث بان الاثنين جماعة
في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما وفي
انعقاد الجماعة بهما

وكل لفظ فيه قد تحققا   تعدد الوضع على ما صدقا

مع اختلاف فيه إذ نعرف مشترك وحكمه التوقف
فيه بشرط الفكر حتى يرجحا بعض الوجوه والذي ترجحا
بغالب الرأي هو المأول واعمل به مع غلط محتمل

اعلم ان الاشتراك على قسمين لفظي ومعنوي فاللفظي ما تعدد وضعه ومعناه والمعنوي ما تعدد معناه دون وضعه ولم يذكر في المتن تعدد الوضع اكتفاء بقوله مختلفة الحدود فانه يخرج العام لما ان وضعه لمتعددة لكنها متفقة الحدود ولم يقل في النظم على سبيل البدل كما في المتن لانه ليس للاحتراز بل هو للبيان والايضاح خلافا لما وقع في بعض الشروح من انه لاخراج الشيء فانه متناول للافراد مختلفة على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثبوت في الخارج بناء على ان له اعتبارين اعتبارا من حيث الوجود واعتبارا من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول هو مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالعين وهو مختار صاحب التقويم انتهى وليس بصحيح لاتفاقهم على ان الشيء عام لكن فخر الاسلام جعله عاما معنويا والدبوسي في التقويم جعله عاما لفظيا كما في الكشف واعترض الهندي على صاحب المغني في تمثيله للمشترك بالشيء بانه عام معنوي او لفظي اللهم الا ان يقال انه مبني على ما ذهب اليه بعض المتكلمين بانه مشترك فيصح التمثيل كذا قيل فليتأمل واختلف في المشترك هل يصح ان يراد باستعمال واحد كل واحد من معنييه او

معانيه بان يقال رأيت العين ويراد به الجارحة والباصرة والجارية وغير ذلك فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من لفظ العين بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو المختار بناء على امتناعه كما قال في التوضيح لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين انتهى وقيل يمكن لكنه لم يثبت في اللغة ثم اختلف في مثل جمع العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد وعلى اعتبار قيد من جنسه مضافا اليه في مفهوم الجمع فمن اعتبره قال بعدم عمومه في الجمع ايضا ومن قال بعمومه في الجمع لم يعتبر ذلك القيد وقيل يجوز في الجمع وان لم يجز في المفرد والتحقيق ان لفظ المشترك لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى كما في انزال المتشابه واما لقصد الابهام فان الابهام قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كما يقصد التفصيل في عامة الاحوال او الغفلة

من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية بان نسي وضعه الاول
وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في آخرين
ثم تراضى الكل واصطلحوا على الوضعين او لاختلاف الواضعين
بان وضعه واضع لمعنى ووضعه آخر لمعنى آخر ثم اشتهر كلاهما بين
الاقوام وهذا الكلمة مبني على كون الواضع غير الله تعالى ولا يذهب
عليك ان منافاة الاستعمال في معنيين على الوجهين الاولين
أظهر منها على الوجهين الاخيرين فتأمل واورد على التعريف الالفاظ
المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر
لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك
على ما صرح به البعض واجيب بان المراد ان تكون الاوضاع
متساوية في الرتبة فخرج المنقول لان المنقول عنه اصل والمنقول اليه
فرع وحكم المشترك التوقف في معناه من غير اعتقاد حكم معلوم
حتى يقوم دليل مرجح لاحد المعاني بشرط التأمل كما تأمل علماؤنا
في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع يقال قرأت الشيء اي
جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما
موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى
الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قالوا واورد عليه انه
انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل
اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم
فيكون الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون
من الحيض الى الطهر فالاولى ان يستدل بقوله تعالى واللائي يئسن من

من المحيض لانه تعرض الى ذكر الاصل عند الخلف فدل على ان الحيض
هو الاصل والاعتداد بالشهر خلف كما تعرض له في قوله تعالى
فلم تجدوا ماء فتيمموا وهذا الاستدلال مروي عن ابي منصور
الماتريدي قوله والذي ترجح الخ اورد على هذا التعريف انه لما
اعم مما ذكر فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء بغير خبر الواحد
تسمى مأولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصيران
مؤولين واجيب بان هذا التعريف ليس لمطلق المأول بل
لنوع منه وهو المأول من المشترك لانه من اقسام النظم صيغة
ولغة وما عدا المأول من المشترك ليس منها لانه تتغير دلالته
الوضعية بالتأويل فان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل
والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام
النظم صيغة ولغة بخلاف المأول من المشترك فان القرء بعد ان
ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبل
التأويل وحكم المأول العمل به لا على سبيل القطع لان الرأي لا يهتدي
الى نيل المراد قطعا ومصداق هذا معنى قوله في النظم واحتمل بمرتبع غلط
يحتمل كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال
الغلط فاذا تبين بعد ذلك نجاسته يلزمه الاعادة وكذا اذا
ثبت التأويل بخبر الواحد فانه يكون ظنيا لا قطعيا

بظاهر ما ظهر المراد منه بصيغة قد ارادوا
وبالذي ظهر منه العملا اوجب واما النص ما ازداد على

ذاك وضوحاً لا من الصيغة بل من خارج والحكم ايجاب العمل
مع احتمال للمجاز ذكروا وما ازداد وضوحاً فانه المفسر
والعمل به يجانب التأويل مع احتمال النسخ والتبديل

القسم الثاني من وجوه البيان الظاهر والنص والمفسر والمحكم
فالقسم الاول بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في
تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى وخفائه وذلك انما
يكون بعد التركيب ولهذا قال في المتن واما الظاهر فاسم لكلام
ظهر المراد به للسامع بصيغته واراد بالظهور اللغوي وهو الوضوح
لئلا يلزم الدور على ان علمية الظاهر تدفعه وقوله بصيغته احترز به
عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما موقوف على الطلب
والتأمل وقوله في النظم منه مغن عن ذكر الصيغة واشترطوا في
الظاهر انه لا يكون معناه مقصوداً بالسوق اصلاً ليفرق بينه وبين
النص حتى قالوا لو قيل رأيت فلاناً حين جائني القوم كان قوله
حين جائني القوم ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق
ولو قيل ابتداءً جائني القوم كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً
بالسوق وذلك لان الكلام اذا سيق للمقصود كان فيه زيادة
ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة
النص راجحة على الاشارة واما النص فما ازداد وضوحاً لا من
الصيغة بل من خارج وهو كون الكلام مسوقاً له فالسوق شرط
في النص وعدمه شرط في الظاهر هذا ما ذكره الشراح في هذا المقام
لكنه كما قال صاحب الكشف مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة

الائمة قال الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل كقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا
ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بنفس الصيغة وهكذا قال صاحب
التقويم وابو اليسر والامام ابو القاسم السمرقندي فثبت ان
عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو اعم من ان يكون مسوقاً له
او لا ولو كان هذا الشرط معتبراً لم يغفل عنه هؤلاء الائمة وليس ازدياد
وضوح النص على الظاهر لمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى
وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقاً في احلال النكاح وبين قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في
فهم السامع بل ازدياد الوضوح بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر
بقرينة لفظية تنضم اليه سياقاً او سباقاً قال في التلويح
فظاهر كلامه اي المصنف مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد
منه سواء كان مسوقاً له او لا وفي النص كونه مسوقاً للمراد وسواء
احتمل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص
والتأويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من
ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو
يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق
والسارقة الآية فتكون الاربعة اقساماً متغايرة بحسب المفهوم
واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين
المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه
مسوقاً للمعنى الذي يجعل ظاهراً فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل

اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ
انتهى ثم ان حكم الظاهر ايجاب العمل على سبيل الظن عند البعض
وعلى سبيل القطع عند عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال ناشئ عن غير دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر وكذا حكم النص
وجوب العمل مع احتمال التأويل بمجاز او تخصيص وغيرهما ولا يخرج
بهذا الاحتمال عن كونه قطعيا واما المفسر فما ازداد وضوحا على
النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل سواء كان مجملا فلحقه البيان
القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او عاما فلحقه ما انسد به باب
التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير ومثلوا لذلك بقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص
وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا
لازدياد وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التأويل والحمل على التفرق
فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا لانقطاع احتمال
عن اللفظ بالكلية واعترض بان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر
قابل للنسخ والمحكم غير قابل له وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
اخبار وهو لا يحتمل النسخ فالاولى التمثيل بقوله تعالى قاتلوا المشركين
كافة لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما
شرعيا واجيب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر
الى قوله فسجد ورد بان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم
واذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم
وما عن احتمال نسخ احكما . وحكم الايجاب قالوا محكما
ويظهر

ويظهر الفرق لدى المعارضة ليترك الادنى بالاعلى عارضه
لذاك قلنا من الى شهر نكح اي النكاح متعة ولم يصح
المحكم ما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل وقال بعضهم
هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وعلى الثاني لا يشترط كونه غير قابل
للنسخ والاول هو الاصح لان مأخذه يدل على انه لا يقبل النسخ
يقال بناء محكم اي مأمون عن الانتقاض ثم انقطاع احتمال
النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات
الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبارات ويسمى
هذا محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي لوفات النبي عليه السلام
ويسمى محكما لغيره مثال المحكم من القرآن قوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم ومن السنة قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة
فان قوله عليه السلام الى يوم القيمة سد باب النسخ ثم ان كل
واحد من الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم قطعا عند
الاكثر لكن بعضها اقوى من بعض ويظهر التفاوت بينها عند التعارض
حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل وهذا
معنى قولنا ليترك الادنى بالاعلى عارضه مثال التعارض بين الظاهر
والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم الآية فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي
بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار
الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص
ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام

على النص ٤

فيرجح النص وحمل الظاهر ٤

المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص ولكنه يحتمل التأويل اذ
اللام مستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيترجح ويحمل
الاول عليه ويتفرع على ذلك من المسائل قال علماؤنا فيمن تزوج
امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص في النكاح
وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل
التأقيت بحال لانه شرع للدوام فيرجح المفسر ويحمل النص عليه فكان
متعة لا نكاحا فلا يصح ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول
مفسر في قبول شهادة العدل لان الاشهاد انما يكون للقبول
عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التأبيد الحق
والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب
والثاني يوجب رده فيرجح على المفسر كذا في بعض الشروح واورد
على هذا انا لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر ما لا يحتمل شيئا
سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد ولا يراد
به اولئك اجماعا فكيف يكون مفسرا مع هذه الاحتمالات

وما يعارض مراده خفي ودليله يطلب هو الخفي
والحكم فيه الفكر للاستظهار كالفرق بين النباش والطرار

شرع في ذكر الاقسام الاربعة المقابلة للظاهر والنص والمفسر
والحكم فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد

التوقيت ٤

في النباش ح

تقابل ٤

97

وضد المحكم المتشابه وذكر المقابل لتوضيح تلك الاقسام كما قيل
وبضدها تتبين الاشياء بخلاف الاقسام الاخر فان المقابلة
فيها ثابتة في انفسها كالخاص مع العام والحقيقة مع المجاز
فالخفي ما خفي المراد منه بعارض فان خفاءها بنفس الصيغة مثال
الخفي قوله تعالى السارق والسارقة وقوله تعالى الزانية والزاني
فهما ظاهران في حق الزاني والسارق خفيان في حق من اختص باسم
آخر كالنباش والطرار واللوطي فان كلا منهم اختص باسم آخر
غير السارق والزاني وحكم الخفي النظر فيه والتأمل ليعلم ان
الاختفاء الواقع فيه اما ان يكون باعتبار زيادة او نقصان
فتأملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير
على وجه الخفية في حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار
وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ لما قصد حفظه
ولكن انقطع حفظه بنوم او غيبة والطرار يسارق العين التي
ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله
اتم سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة في فعله
فيثبت القطع في حقه بالطريق الاولى واما النباش فيسارق
عين من يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد لحفظه ما لا
لئلا يطلعوا على خيانته فتبدل الاسم في فعله باعتبار نقصان
الحرز والمالية فلا يمكن الحاقه بالسارق لان الحد لا يثبت بمثل
التعدية لكن اذا كان القبر في بيت مقفل اختلف المشايخ فيه
والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر لان

ولا ينال الا بالطلب فقوله يعارض
يخرج الاقسام الثلاثة م

الميت في القبر اختلف صفة الجزئية وظاهر كلام الاصوليين ان
الطهار يقطع مطلقا في كتب الفقه وان طهرة خارجة من الكم
لا يقطع وان طهرة داخلة فيه قطع

والمشكل الداخل في الاشكال وحكمه حقية في الحال
مع تأمل كما يراد فيه الى ان يظهر المراد

المشكل هو الذي اشتبه المراد منه لدخوله في اشكاله
وامثاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من
بين سائر الاشكال فقوله الداخل في الاشكال اشارة
الى ماخذه فان المشكل ماخوذ من قولهم اشكل على كذا اي
دخل في اشكاله ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فانه
معنى انى على السامع هل هو بمعنى كيف وبمعنى اين لانه يجيء
للمعنيين قال تعالى انى لك هذا اي من اين لك وقال تعالى
حكاية انى يكون لي غلام اي كيف فعرف بعد الطلب و
التأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان
في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقيل
من نظائره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر ولا بد من ان
توجد ليلة القدر في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل
الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد
التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر
وكذلك قوله عليه السلام من قرأ يس كان كمن قرأ القرآن
عشر مرات بدونها اي معها وفي التقويم المشكل هو الذي اشكل على

عشر مرات فبعد التأمل عرف ان معناه كان كمن قرأ القرآن صح

على السامع طريق الوصول الى المعنى الذي وضع له واضع اللغة الاسم
او اراده المستعير لدقة المعنى في نفسها لا بعارض حتى كاد المشكل
يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما وقد يكون
الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة فانه اشكل
على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة فبالتأمل ظهر المراد منه

ما ازدحمت فيه المعاني المجمل واشتبه الامر فليس يعقل
باللفظ بل يحتاج لاستفسار مع طلب المراد وافتكار
وحكمه اعتقاد حقية ما اريد والوقف الى ان يعلما
ويستبين ببيان المجمل وبالصلوة والزكوة مثل

المراد من ازدحام المعاني توارده على اللفظ من غير رجحان لا
سواء كان لتزاحم المعاني المتساوية كالمشترك او لغرابة اللفظ
كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى غير ما هو معلوم كالصلوة
والزكوة والربوا ولا يمكن الوقوف عليه بمجرد التأمل والطلب بل
يحتاج للبيان من جهة المجمل بكسر الميم كقوله تعالى فامسحوا برؤسكم فانه
في حق المقدار مجمل بينه النبي عليه السلام بالناصية وقوله تعالى وحرم
الربوا فانه اسم للزيادة مطلقا سواء كان في الجنس او غيره ومعلوم
ان نفس الزيادة ليست بمرادة من النص المحرم ولا يمكن الوصول
الى معرفة ما يجري الربوا فيه الا ببيان من المجمل وقد بين النبي عليه السلام
تلك الزيادة في الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاتفاق
وفيما وراءها بقي النص مجملا على حاله ولكن اجمالا يمكن ازالته بالتأمل
في الحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا وقع الخلاف بين العلماء

فكان بهذا اللفظ خفي الذي بعارض صح

الى ان ازالوا اجماله بالتأمل فيه فمنهم من جعل العلة فيه القدر مع الجنس
ومنهم من زاد الطعم ومنهم من نظر الى الاقتيات والادخار فالاول اولى
كما عرف في الفروع وحكمه اعتقاد حقية المراد به الى ان يلحقه البيان
فاذا لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر والنص والظاهر
والمشكل فاذا كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة
صار المجمل مفسرا وان كان ظنيا كمقدار مسح الرأس بحديث
المغيرة صار مؤولا وان لم يكن شافيا خرج عن حيز الاجمال الى
الاشكال فيجب الطلب والتأمل الى ان يظهر المراد كبيان الربوا
على ما قررنا **والمتشابه اسم ما لا يرجى معرفة المراد منه حيث جاء**
وحكمه في الاعتقاد ما غير مثل الحروف في اوائل السور
المتشابه ضد المحكم من حيث ان المحكم في غاية الظهور والمتشابه
في غاية الخفاء بحيث انقطع رجاء معرفة المراد منه وهو مذهب
عامة الصحابة والتابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا واصحاب
الشافعي بناء على ان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله
واجب وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم
تأويل المتشابه والوقف على قوله والراسخون في العلم
قالوا ولو لم يكن للراسخين حظ في العلم بالمتشابه سوى
ان يقولوا آمنا لم يكن لهم فضل على الجهال على ان
المفسرين لم يزالوا يؤولون كل آية ولم نرهم وقفوا
عن شيء والجمهور على ان الوقف على قوله الا الله
واجب والراسخون مبتدأ اثناء من الله تعالى

فبيان ان ما احتمل او افسر يكون قطعي الدلالة ويسمى مفسرا واذا كان البيان شافيا قطعيا
واذا كان ظنيا يكون ظني الدلالة ويسمى مؤولا

من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بدليل قراءة ابن مسعود رضي الله عنهم
ان تأويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية
طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم وبان الله تعالى ذم من
اتبع المتشابه بابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة
ومدح الراسخين بقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وقد
روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلى رسول الله
صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون
ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم
والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء وفيه من الحث على الافتقار
اليه تعالى والعبودية والانقياد ما لا يقادر قدره والحكيم اذا
صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا ليكون موضع جثوة التلميذ
لاستاده انقيادا فلا يجزم باستغناء برأيه هداية تمته
وارشادا والمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها سبحانه
استسلاما واعترافا بقصورها كذا في عين المعاني وحكم
المتشابه اعتقاد الحقية الى ان ينكشف ويعلم في الآخرة
ومعرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان
لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب الاعتقاد
من احكام الشرع فلهذا عد من اقسام النظم
ثم الحقيقة اسم لفظ قصدا موضوعه وحكمه ان يوجد
اعلم ان اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القوانين
اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل

كل من عند ربنا ويقولهم صح

في غيره فمجاز والمراد من وضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير
قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا
فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوصين
كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا
والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام
فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم
الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في
جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من
الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى بجميع الاوضاع
الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فحقيقة مقيدة بالجهة التي كان
بها الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة
لغة مجاز شرعا كذا في التلويح قال الفاضل الشريف قوله فان اتفق
الخ هذا الكلام سخيف فان اجتماع الاوضاع مطلقا منتف بل
مما يستحيل عادة لخلو الاوضاع المتعددة عن الفائدة ويمكن
ان يجاب بان معنى قوله ان يكون موضوعا لها اي مستعملا استعمالا
حقيقيا في اللغة والشرع والعرف الخاص والعام كلفظ الارض والسماء
والماء ونحوها فان من لازم الوضع الاستعمال الحقيقي فاطلق الملزوم
واريد اللازم بخلاف الحقيقة الشرعية والعرفية فان استعمالها
في المواضع الاربعة ليس حقيقيا على الاطلاق فتامل ثم ان حكم
الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما بمعنى
ان مدلول اللفظ ان كان خاصا فيراد خاصا وان كان عاما فيراد

حـ المراد من الاوضاع الاربعة اللغة والشرع والعرف الخاص والعرف العام

عاما وكذا الباقي كقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر
وقوله تعالى ولا تشرك بالله وقوله تعالى اركعوا خاص في المأمور
عام في المأمور **وما اريد منه غير ما وضع له مجاز بعلاقة جميع**
وحكمه وجود ما استعير له وان يكن عاما وبعض ابطله
وقال ما يثبت بالضرورة جرى على مقدار ما تقديره
المجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له
كذا في التلويح لكن حيث نقل في المطول عن السكاكي هذا
التعريف رده بان استعمال المجاز في غير الموضوع له ليس
من حيث انه غير الموضوع له بل من حيث انه متعلق بالموضوع له
بنوع علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فوقعت
المخالفة بين كلاميه في الموضعين ويمكن التوجيه بان ما ذكره حفيد
مبني على ان الاضافة في غير ما وضع له للعهد اي الغير المتعلق
بالموضوع له وقيد الحيثية قرينة لذلك اي من حيث انه متعلق
له وما في المطول مبني على عدم العهد في الاضافة فتامل وخرج عن
هذا التعريف المرتجل لانه وان استعمل في غير ما وضع له لكن
لا لعلاقة بل بوضع جديد فهو حقيقة واما المنقول فهو مجاز من
جهة حقيقة من جهة والعلاقة فيه ليست لصحة الاستعمال
بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى نعم اذا استعمل في
المعنى الثاني لعلاقة يكون مجازا لا منقولا فالمنقول ما غلب
في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة
بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لازم وصف المنقولية

انما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني
ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز
في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في
المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز
في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وان كان المعنى الثاني
من افراد المعنى الاول كالدابة لذوى الاربع خاصة مما دب على الارض
فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان
باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة
الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد
المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول
فلفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض
فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوى الاربع
فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ في اللغة لم يوضع للمقيد بخصوصه
ولا في العرف للمطلق باطلاقه قوله بعلاقة جمع العلاقة بفتح العين
تستعمل في المعاني وبالكسر في المحسوسات ولا بد في المجاز من العلاقة
وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وقد حصروها
بالاستقراء في خمسة وعشرين وان كان بعض الاقسام منها
متداخلة الاول استعمال اسم السبب للمسبب نحو بلوا ارحامكم
اي صلوا الثاني عكسه كالاثم للخمر الثالث الكل للجزء كالاصابع
للانامل الرابع عكسه كالوجه للذات الخامس الملزوم للازم كالنطق
للدلالة السادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء في قوله

نحو قوله وقالوا شربت الاثم تكار ذنبا
شربت الاثم حتى ضل عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول

قوله قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت
بأطهار السابع احد المتشابهين للاخر في صفة شكلا او غيره
كالاسد للشجاع الثامن المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة التاسع
عكسه كالمشفر العاشر الخاص للعام نحو وحسن اولئك رفيقا
اي رفقاء الحادي عشر عكسه كالعام المخصوص الثاني عشر
حذف المضاف نحو واسئل القرية ويسمى مجازا بالنقصان
الثالث عشر عكسه نحو انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع
العمامة تعرفوني الرابع عشر المجاورة نحو الميزاب للماء الخامس عشر
الاول اليه نحو اني اراني اعصر خمرا السادس عشر الكون عليه
السابع عشر المحل للحال الثامن عشر عكسه نحو ففي رحمة الله اي الجنة
التاسع عشر آلة الشيء له كاللسان للذكر العشرون احد البدلين
للاخر نحو الدم للدية الحادي والعشرون النكرة في الاثبات للعموم
نحو علمت نفس الثاني والعشرون الضد للضد الثالث والعشرون
اطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كما في العهد الذهني الرابع
والعشرون الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا
الخامس والعشرون الزيادة نحو ليس كمثله شيء وحصرها ابن
الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه
والمجاورة واراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الاخر بالجزئية
والحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او
الخيال وغير ذلك وقد حصرت العلاقة ههنا على ما سيأتي تبعا
للمتن في الصورة والمعنى وهو اضبط مما ذكره والاولى يكاد

يستند عنه شيء مما ذكره اذ لا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد
هذين الوجهين وحكم المجاز تحقق ما استعير له اللفظ خاصا كان
المجاز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح معللا بانه ضروري
يثبت على خلاف الاصل للحاجة والضرورة وهي تندفع في المقترن
باداة العموم ببعض الافراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة كالاستثناء
في نحو ما جاءني الاسود الرماة الا زيدا وقد نسب في كتب الشافعية
القول بعدم العموم في المجاز الى بعض الحنفية وضعفه وبعض الحنفية
نسبه الى بعض الشافعية فظهر ان الاصح في المذهبين القول بعمومه

قلنا العموم في الحقيقة التي عمت لزائد على الحقيقة
وهل يكون من قبيل ما ثبت ضرورة والآي فيه وردت

يعني قلنا بعموم المجاز كعموم الحقيقة لان المجاز احد نوعي الكلام
وعموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا
وهي عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد التحق به مثل الواو والنون
في نحو مسلمين واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم في
الفاظ العموم فاذا وجد دليل العموم في المجاز وجب العمل به اذا
كان المحل قابلا وما ذكره الخصم انه ضروري غير مسلم فان الفصيح
من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنه
الى المجاز لا لضرورة وحاجة بل لنكات علمت في وجه العدول عن
الحقيقة وكفى شاهدا على ذلك القرآن وهو في اعلى درجات
الفصاحة ونهاية مراتب البلاغة وفيه من المجاز ما تعد فيه من عجيب
بلاغته وكمال فصاحته والله سبحانه متعالي عن العجز والضرورات

فذكر الرماة قرينة المجاز والاستثناء قرينة العموم منه

ذكره صح

الضرورات فثبت انه ليس بضروري لا يقال المقتضي ضروري
عندكم ومع ذلك هو موجود في القرآن لانا نقول الضرورة
في المقتضي راجعة الى السامع وانه ثبت لضرورة تصحيح الكلام
في حق السامع بخلاف المجاز فان القول بالضرورة فيه يرجع
الى المتكلم وما ذكر ممتنع في كلام الله تعالى الا يكون المجاز ضروريا
والآيات ناطقة فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا

لذاك قلنا بعموم الصاع في ما حله ثم المجاز منتفي
عن المسمى دونها والعمل ان حكمنا بها المجاز يبطل

اي ولجريان العموم في المجاز عندنا جعلنا لفظ الصاع في حديث
ابن عمر رضي الله عنه لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين عاما فيما حله ولا خلاف ان حقيقة الصاع ليست
بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز اجماعا وانما
المراد ما حله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه
جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما حله من المطعوم
كما لو كان على حقيقته فدل بعبارته وعمومه على حرمة الربوا في
غير المطعوم كالجص والنورة كما في المطعوم وباشارته على ان
الكيل هو العلة لانه لما صار المعنى ولا ما يكال بالصاع بما
يكال بالصاعين او لا كيل بكيلين علم ان الكيل هو العلة
وابى بعض الشافعية عموم هذا الحديث وقالوا لما صار مجازا
لا يجوز عمومه وقد اريد منه المطعوم بالاجماع فلم يبق غيره مرادا
فلا يعارض عموم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام

الا سواء بسواء فانه بعبارته يدل على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم
قليلاً كان او كثيراً مساوياً كان او غير مساوٍ ولان الطعام محلّى بلام الجنس
فيقتضي العموم الا ان الاستثناء عارضه في الكثير والقليل المتساو اي بيع
فيبقى ما وراءه داخلاً تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنتين ويلزم من
اشارته ان الطعم علة الربوا لا القدر والجنس لان الحكم متى ترتب على
اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم والطعام اسم لما يؤكل مشتق
من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وعقد
الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النص لم يبق الكيل علة
ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم متفاضلاً لعدم العلة قوله ثم المجاز
ينتفي عن المسمى دونها يعني علامة الفرق بين الحقيقة والمجاز ان
اللفظ المجازي ينتفي عن المسمى دون الحقيقة فان الجد اب مجازي
ويصح نفيه بان يقال ليس باب بخلاف الوالد فانه لا يصح نفيه بان
يقال ليس باب ومتى امكن العمل بالحقيقة يسقط المجاز لانه خلف
والخلف لا يعارض الاصل

الحفنة ملء الكفين من الطعام صح

فيجعل العقد لما قد انعقد | لا العزم والنكاح للوطي ورد
لا العقد واستحال ان يجتمعا | بواحد اللفظ ويقصد امعا
كما استحال الملك والعارية | في ثوبه الملبوس والوصية
ان للموالي لا تعم من عدا | هم فاستحق نصفها الواحدا

الموصى له

يعني ان العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية لما ينعقد حقيقة وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط
لفظ القسم بالمقسم عليه لايجاب البر وربط البيع بالشراء لاثبات الملك
وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم

ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما
يكون سبباً لهذا الربط وهو عزم القلب فكان الحمل على ربط
اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور
فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس
لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة خلافاً للشافعي فانه
حمله على قصد القلب وهو بعيد عن المعنى الحقيقي وكذلك حملنا النكاح
على الوطي دون العقد في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من
النساء الا ما قد سلف خلافاً للشافعي فانه حمله على العقد وانما
عندنا فتحرم مزنية الاب على الابن وانما حرمة ما عقد عليها الاب
ولم يطأها ثبتا بالاجماع لا بالآية لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وهذه طريقة البعض وعامة المشايخ والمفسرين ان المراد به
في الآية العقد حتى قال في الكشاف في تفسير سورة الاحزاب
لم يرد لفظ في كتاب الله تعالى من النكاح الا في معنى العقد لانه في
معنى الوطي من باب التصريح به ومن آداب القرآن الكناية عنه
بلفظ الملامسة والقربان انتهى وعلى هذا فحرمة مزنيته بدليل آخر واعلم
ان كونه للوطي وتعين العمل به انما هو فيما اذا امكنا اما اذا لم يمكن الا
احدهما تعين الممكن فلو قال لزوجته او امته ان نكحتك تعين الوطي
فلو تزوجها بعد ابانته او عتق لم يحنث قبل الوطي ولو قال ذلك
لاجنبية تعين العقد فلا يحنث بوطئها كذا في الكشف قوله واستحال
ان يجتمعا اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض ولا

في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ
بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز
قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط
فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين
استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو
مجاز بالاتفاق كذا في التلويح واعترض عليه في فصول البدائع بان
المنصوص في كتب الشافعية ان مذهبه انه اللفظ ظاهر في
المعنيين بل حقيقة كما في المشترك حيث الحق المعنى المجازي
للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار ابن الحاجب
فكيف ادعى الاتفاق في المجازية انتهى ويمكن ان يجاب بان قولهم
كما في المشترك قرينة على ان المراد ان اللفظ حينئذ يكون كالحقيقة
فلا ينافي المجازية اتفاقا ثم محل النزاع ان يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق
الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود وتريد
السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر
من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا ويرد عليه ان اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بد من
القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فاما ان تصرف عن نفسه وهو
خلاف المفروض او عن وحدته فتكون وحدته ح معتبرة في الوضع
من جملة المعنى الموضوع فالارادة بدونها ليست ارادة للمعنى الحقيقي
وايضا انه لم يناف ارادة المجازي لم يتحقق الصرف وان نافاها

ما فيهما امتنع اجتماعهما هذا وان النزاع ههنا فرع الخلاف في استعمال
المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز المشترك
جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح
في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم
انما هو المعنى الثاني والحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة او لم يثبت ذلك وقد يستدل
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي
تابع والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل
تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان الموضوع له بمنزلة
المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا
في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له
وعدم ارادته للعدول الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان
الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج
اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله للمعنيين هو حقيقة
لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق
الملك والعارية وكما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في زمان
واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر ويتفرع
على تعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز ما اذا اوصى رجل لمواليه بثلث ماله وله معتق
واحد ومولى موال كان نصف الثلث لمعتقه لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والارث

والنصف الباقي مردود الى الورثة ولا يكون لموالي مواليه لان الحقيقة
وهي معتقه متى اريدت بهذا اللفظ لا يكون ان يراد به موالي الموالي لانه
مجاز حتى لو لم يكن له معتق كان الوصية لموالي معتقه لتعين المجاز
ومما يتفرع على هذا الاصل ايضاً ما ذكره بقوله
بالخمر غير الخمر لم يلحق ولا بنو بنيه لو اوصى الى
ابنائه ومثله مس اليد في قوله او لامستم لم يقصد
الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد
واطلاقه على غيره من الاشربة كالمنصف والمثلث مجاز واذا
ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز فقوله عليه السلام من شرب
الخمر فاجلدوه يوجب الجلد في شرب الخمر دون ما سواه من المجاز وايجاب
الحد بالسكر من غيره ثبت بالاجماع لا للالحاق بالنص ولو اوصى
لابنائه اختص بها بنوه لصلبه لانه الحقيقة ولا شيء لبني بنيه لانه
مجاز وكذا لو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة
عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كان
له اناث خاصة فلا شيء لهن وعندهما في الاولى يدخل بنو بنيه عملاً
بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفاً على الفريقين وكذا في قوله تعالى
او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازاً باجماع الائمة الاربعة
حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص فلم يبق المعنى الحقيقي مراداً لئلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ونقل عن الشافعي انه حمل آية اللمس
على المس باليد والوطء معاً حتى قال بانتقاض الطهارة بمس
المرأة والحاصل انه في المسئلتين الاوليين اريدت الحقيقة ولم يرد

وايجاب حد السكر

المجاز وفي المسئلة الاخيرة اريد المجاز ولم ترد الحقيقة فبقي الجمع
لا جمع على الموالي وبنيه استامنا فتدخل الفروع فيما استامنا
ولو على الآباء والامهات لم تدخل الاجداد والجدات
لان ما كان على وجه التبع يليق بالفرع وانما يقع
على الدخول حافياً ومنتعلاً والتملك مع اجارة مما نقل
فيما اذا اقسم ان لا يضع قدمه في دار زيد من مجاز
اذ نسبة السكنى كذا الدخول جاز قصدهما على العموم المجاز
اعترض على اصلنا بما لو قال الكفار آمنونا على ابنائنا وموالينا
فانكم الامان للابناء والابناء وموالي الموالي ايضاً وجمعتم بين
الحقيقة والمجاز فاتيتم بما ابيتم والجواب ان شمول الامان اياهم
ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو
مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات
واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل يا بني آدم فيجعل مجرد صورة
الاسم شبهة اثبتت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وهو في
اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول
الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعاً في تناول الاسم لكنهم اصول
خلقة فلا بد خلوص بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة
الخلقية تعارضه كذا قالوا واعترض عليه انه كان ينبغي التسوية
بين الفروع والاصول في الدخول في الامان فكما ان الابن مجاز عن
الفرع فكذا الاب والام مجازان عن الاصل ودليل المجاز الاحتياط
في حقن الدم كما ان دليل المجاز في حرمت عليكم امهاتكم الاجماع

على حرمة الجدات وقد يجاب بان الاحتياط لما لم يكن دليلاً قطعياً
وقد عارضه معارض وهو عدم صلاحية الاصول للتبعية سقط
وفي حرمة الجدات حصل الدليل القطعي اعني الاجماع فلم يسقط
بالمعارض فافترقا قوله وانما يقع اه جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال اذا حلف انه لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم داراً
بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة
وبغيره مجاز بدليل عدم صحة النفي في الملك وصحته في غيره وكذا
لو دخلها حافياً او متنعلاً او راكباً يحنث وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز لان الدخول حافياً حقيقة بهذا الاصل وغيره مجاز بدليل صحة
النفي في التنعل والركوب دون الحفا والجواب انه انما يقع على الملك
والاجارة والدخول حافياً ومتنعلاً وراكباً باعتبار عموم المجاز
وهو الدخول ونسبة السكنى وانما حمل على ذلك لان مقصوده
الى المنع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم والدخول
مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل والحفا فيحنث بالكل الا يرى
انه لو وضع قدمه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضي خان
لانه لما صار مجازاً في الدخول لا تعتبر حقيقته وكذا حمل اضافة الدار
على نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة
وانما تهجر لبغض صاحبها فعرفنا ان المراد نسبة السكنى او غيرها
كانه قال لا ادخل داراً مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك
والعارية والاجارة ويحنث بدخول المملوكة باعتبار عموم المجاز

المجاز لا باعتبار الحقيقة حتى لو كان الساكن في المملوكة غيره لم يحنث
كذا ذكره شمس الائمة في اصوله لكن ذكر قاضي خان وظهير الدين
لو دخل داراً مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضاً فيشكل
على هذه الرواية الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من
الدور مطلقاً فيدخل في عمومها المملوكة التي لم يسكنها واشار الى
ما يرد على هذا الاصل من السؤال ايضاً بقوله

ومثله لو قال عبدي حر مقيداً بيوم يأتي عمرو فجاء ليلاً او نهاراً اعتقا حيث اريد الوقت منه مطلقا

حاصل السؤال انه اذا قال لعبده انت حر يوم يقدم فلان فقدم
فلان ليلاً او نهاراً اعتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم
حقيقة لبياض النهار ومجاز لليل والجواب انه انما يحنث بالقدوم
مطلقاً ليلاً او نهاراً باعتبار عموم المجاز وهو مطلق الوقت لا
باعتبار الجمع وحاصله ان اليوم يطلق على بياض النهار حقيقة بالاتفاق
وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركاً وبطريق
المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان الحمل على المجاز اولى من الحمل على الاشتراك
كما مر غير مرة ثم لا شك ان اليوم ظرف على كلا التقديرين
فان كان ما قيد به مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح
تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح
ان يقال لبست هذا الثوب او ركبت هذه الدابة او سكنت
هذه الدار يوماً او شهراً فيحمل على الحقيقة وهو بياض النهار لانه
يصلح مقداراً له فكان الحمل عليه اولى وان كان مما لا يمتد كالخروج

والدخول والقدوم فلا يصح ان يقال دخلت او قدمت يوماً ويراد
جميع بياض النهار فيحمل ح على مطلق الوقت لتعذر الحقيقة فيحنث
اذا قدم ليلاً او نهاراً اعتبار عموم المجاز او التقرير في قوله انت
حر يوم يقدم فلان مما لا يمتد وقد وقع في كلام كثير من المشايخ
ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت
طالق يوم اتزوجك والكلمك ان التزوج او التكلم مما لا يمتد وكذا
في الجامع الصغير وامان الهداية وتسامحوا في ذلك بناء على عدم
اختلاف الحكم اذا توافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد
وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا
على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم
ليلاً لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد

على ان اصوم لله كذا … **ح اريد النذر والحلف اذا**
نوى اليمين كشراء ذي رحم … **قولا بموجب وصيغة الكلم**

هذا جواب سؤال مقدر ايضاً وهو انه اذا قال لله علي صوم
رجب ونوى به اليمين يكون نذراً ويميناً عند ابي ح ومحمد ففيه جمع
بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على قرينة وهي النية والتوقف
على القرينة من امارات المجاز والجواب انه انما اريد النذر واليمين لان
هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه
اي لازمه المتأخر لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب
وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضاً كترك

كترك الصوم مثلاً لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح
يمين كقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها
بالكفارة سمى تحريم النبي عليه السلام مارية القبطية والعسل على نفسه
يميناً وقيل في تقرير الجواب ايضاً ان هذا الكلام يمين بواسطة
موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور
الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه
فصار النذر تحريماً للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ
على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم
وما لم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة
ايضاً تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير
ذلك مجازاً ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد
فاللفظ فيه مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ
حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم
الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع والحاصل ان الصيغة
حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع واورد على الجواب
الاول انه لا يتجه الاستدلال بالآية الكريمة لان النبي عليه السلام
حلف صريحاً بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف
فكانت الكفارة على صريح اليمين دون اليمين الذي يلزم من
النذر فالاولى الاستدلال بما في صحيح مسلم من قوله عليه كفارة
النذر كفارة اليمين على معنى كفارة اليمين الثابتة بصيغة
النذر كفارة اليمين الصريحة وعلى الثاني ان لا معنى للجمع بين

الحقيقة والمجاز الا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معاً لا كون اللفظ
حقيقةً ومجازاً وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم
ارادة الموضوع له فاذا اريد المعنى الحقيقى للصيغة ولازمه
المتأخر كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازاً
اولا وقال شمس الائمة انه اريد اليمين بلفظ لله واريد النذر
بلفظ على ان اصوم وجواب القسم فيه محذوف مدلول عليه
بذكر المنذور اى كانه قال والله لاصومن وفيه نظر لانه يلزم
على هذا التقرير ان لا يكون يميناً فيما اذا قال نذرت ان اصوم رجب
مع نية اليمين وايضاً اللام انما تجئ للقسم اذا كان المقام مقام
تعجب على ان القسم ليس مقصود المتعبر بهذه العبارة اصلاً وفيه ظاهر
وقال فى الهداية لا تنافى بين الجهتين اى جهتى النذر واليمين لانهما
يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه وهو وفاء المنذور
واليمين لغيره وهو الصيانة عن الهتك فجمعنا بينهما عملاً بالدليلين
كما جمعنا بين جهتى التبرع والمعاوضة فى الهبة بشرط العوض قال
الهندى وكلامه يشير الى جواز الجمع بسببين مختلفين والحاصل ان
هذا الاشكال قوى وليس فى هذه الاجوبة جواب شاف قوله
كشراء ذى رحم فان من ملك ذا رحم محرم عتق عليه فكان شراؤه
القريب تملكاً بصيغته لانها موضوعة للملك اعتاقاً بموجبه وهو
الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلاً له والملك فى
القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقاً بواسطة
حكمه لا بصيغته طريق الاستعارة اتصال طريقا

١٠٨

طريق الاستعارة اتصال صورةً او معنى كما يقال
للمغاور والشجاع شجاع نظير الاتصال فيما شرع
صورةً التسبب والعلية والمعنوى كالارث بالوصية

الاستعارة مرادفة للمجاز عند الاصوليين واخص منه عند علماء
البيان فان المجاز عندهم نوعان مجاز مرسل وهو ما يكون علاقته
غير المشابهة واستعارة وهو ما يكون علاقته المشابهة وقد
تقدم انحصار العلاقات بالاستقراء فى خمس وعشرين وضبطها
الماتن تبعاً لفخر الاسلام فى الاتصال صورةً او معنى ولا خلاف
بين الفقهاء ان الاستعارة تجرى فى جميع الالفاظ الشرعية
حتى يجوز استعارة لفظ الطلاق للعتاق وقد نطق النص
بالاستعارات الشرعية مثل قوله تعالى ان وهبت نفسها للنبى
وعقد النكاح بلفظ الهبة مجاز بالاتفاق وذلك ان العرب
لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت المجاز فى كلامهم
وعرف بالتأمل طريقه يكون اذناً منهم بالاستعارة لكل متكلم
وزعم بعضهم ان المجاز لا يجرى فى الالفاظ الشرعية كالبيع
والهبة ونحوهما لان هذه الالفاظ انشاءات فى الشرع للعقود
مخصوصة وانها افعال جارحة اللسان فكانت بمنزلة افعال
سائر الجوارح ومن فعل فعلاً حقيقةً واراد ان يكون فاعلاً فعلاً
آخر لا يكون له ذلك فكذلك هذه الافعال وانما يدخل المجاز
فى الافعال التى هى من باب الاخبار والامر والنهى ونحوها فان
المجاز لا يختص بالاخبار ونحوه بل هو جائز فى سائر اقسام

بناء على ان مرجع جميع العلاقات الى
الاتصال صورةً او معنى ح

الكلام اذا وجد طريقه كما في الامر والنهي فاذا اتى بكلام هو انشاء
لفعل وذلك الكلام شبيه بكلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث
المعنى الذي هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا
في الميزان ثم ان الاتصال بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول نظير اتصال الصورة في المحسوس لانه لا مشابهة بين
السبب والمسبب والعلة والمعلول في المعنى اذ معنى السبب
الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد في المسبب ومعنى
العلة انها موجبة مثبتة وذا لا يوجد في المعلول اذ هو موجَب
لا مثبِت لكنهما متجاوران صورة كما بين السماء والارض في
المعنى المشروع كيف ما شرع نظير المعنى وهو المراد بعلاقة المشابهة
اتفاق في الكيفية والصفة فان كل مشروعين وجد فيهما معنى مشروع
يثبت بينهما الاتصال من حيث المعنى كالوصية والارث فان كلا
منهما استخلاف بعد الموت اذ حصل الفراغ من حوائج الميت
كالتجهيز والدين فيجوز استعارة احدهما للآخر كقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم وكذا الهبة والصدقة متصلان معنى ايضا من حيث
ان كلا منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة
فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع
من الصحة فيما اذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة
فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع ومنع الشيوع اذا تصدق
على غنيين وكذا الحوالة والكفالة المقصود منهما التوثق فيطلق
كل على الآخر كلفظ الكفالة بشرط براءة الاصيل وهو القرينة على

كما بين المطر والسماء

كيفما

على جعله مجازا او الحوالة بشرط مطالبة كفالة
وذاك نوعان فاما الاول كالحكم بالعلة اذ يتصل
مثل اتصال الملك منه بالشرا كل لآخر يجاز بالسوا
من قال ان اشتريت عبدا فعتق او قال ان ملكته تصدق
في هذه بنية الشراء والملك في الاولى على السواء
المشار اليه بذاك الاتصال من حيث السبب والتعليل وهو
على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء
وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيصح استعارة الحكم
للعلة والعلة للحكم لان الغرض من العلة هو المعلول فتكون العلة
مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون
العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولاختلاف الجهة في الافتقار
لم يلزم الدور والاصل في ذلك ان مبنى المجاز على اطلاق اسم
الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فان كان
اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه
جاز استعارة كل منهما للآخر والا جاز استعمال الاصل في
الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه
وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه علة غائية
وهي وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها
في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام
علل غائية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس
بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب كما في التلويح

عن الحوالة صح

العلة للحكم والحكم للعلة ح

فمثال استعارة الحكم للعلة والعلة للحكم اذا قال ان اشتريت عبداً
فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت ونوى به الشراء يصدق في
فيهما ديانة لما علم من جواز الاستعارة من الطرفين قال فخر الاسلام
ولهذا قالوا فيمن قال ان ملكت عبداً فهو حر فملك نصف عبد ثم
باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه
ولو قال ان اشتريت عبداً اعتق النصف الباقي وان لم يجتمع
وفي العبد المعين يستويان وان قال عنيت بالملك الشراء
كان مصدقاً في الحكم والديانة وان قال عنيت بالشراء
الملك كان مصدقاً في الديانة لانه استعار الحكم لسببه
في الفصل الاول واستعار السبب لحكمه في الثاني انتهى
وانما وضع المسألة في المنكر لان تعليق العتق بالملك
في العبد المعين كتعليق العتق بالشراء في انه يعتق على الوجهين
اي في اجتماع النصفين في ملكه او في غير الاجتماع بعد ان
ملك الكل ثم ان هذا الذي ذكره في العبد المنكر جواب
الاستحسان واما جواب القياس فهو كالشراء لان المنظور الى
ملك العبد مطلقاً من غير شرط الاجتماع وقد حصل واما وجه الاستحسان
فان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون
فاختص بها الا يرى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم
فعبدي حر انه يقع على اجتماع الملك وكذلك يقول الرجل والله
ما ملكت الا مائتي درهم فقط ولعله ان يكون ملك ذلك وزيادة
متفرقاً ولكن لم يجتمع في ملكه مائتا درهم فكان صادقاً واذا كان

كان الاجتماع مقصوداً اعتبر هذا الوصف في غير المعين لانه يعرف
باوصافه فاذا لم يوجد لم يحنث وفي المعين لم يعتبر الاجتماع
حتى اذا قال ان ملكت هذا العبد فهو حر فملك نصفه فباعه ثم
ملك النصف الباقي فانه يعتق النصف الذي ملكه لان المعين
يعرف بالاشارة فلم تعتبر فيه صفة الاجتماع ولو قال ان اشتريت
عبداً عتق النصف الباقي وان لم يجتمع وحاصل الفرق بين
الملك والشراء من وجهين احدهما ان في الملك انما يعتقد
بصفة الاجتماع في المنكر بحكم العرف ولا عرف في الشراء فبقي على
ما يقتضيه القياس من غير تقييد بصفة الاجتماع والثاني ان
صفة كونه مشترياً تبقى بعد زوال الملك اما صفة كونه مالكاً لا تبقى
بعد زوال الملك فافترقا واذا كان كذلك فاذا اشترى النصف
الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اشترى كله فوجب الحنث ثم قوله
لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول اي استعار الحكم
للعلة في مسئلة ذكر الملك واستعار العلة لحكمها في مسئلة
ذكر الشراء واراد بالسبب العلة في الصورتين ثم عند ذكر
الملك لو اراد به الشراء كان مصدقاً قضاء وديانة لانه لا تخفيف
فيه بل فيه تغليظ واما عند ذكر الشراء لو اراد به الملك يصدق
ديانة لانه استعار العلة لحكمها وهو جائز ولا يصدق قضاء
لان استعارة العلة للحكم لا تجوز بناء على انه نوى التخفيف
على نفسه لان في صورة الشراء يعتق النصف الثاني الذي
حصل في ملكه بطريق التفرق والعدول الى ارادة الملك خلاف

الظاهر مع وجود التخفيف ولذلك لا يصدقه القاضي فتأمل
والثاني اتصال السبب بمسببه كملك متعة وملك الرقبة
فيستعار للمسبب السبب لا العكس والبعض اليه قد ذهب
اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في الشرع اتصال السبب
بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم اي توصل ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا
ووجوبا والمراد به السبب الذي ليس بعلة كاستعارة البيع
للنكاح لما ان البيع سبب لملك المتعة في محله وليس بعلة لانه
للبيع حكما آخر موضوعا له وهو ملك الرقبة فكان ثبوت ملك المتعة
فيه ضمنا لا قصدا بدليل شرعيته فيما لا يحتمل ملك المتعة اصلا كالعبيد
والبهائم فلذلك كان البيع لاثبات ملك المتعة سببا محضا
وذلك يجوز استعارة السبب للحكم دون عكسه فلا يجوز
ذكر النكاح وارادة البيع وعلى هذا الاصل يقع الطلاق بلفظ
العتق دون العكس اما وقوع الطلاق بلفظ العتق فلان الشرع
وضع لفظ العتق بازاء ازالة ملك الرقبة ولفظ الطلاق بازاء
ازالة ملك المتعة فكما ان ملك الرقبة سبب لملك المتعة على
ما ذكرنا فكذلك ازالة ذاك مفضية وسبب لازالة هذا اذ ليست
ازالة ملك المتعة مقصودة من ازالة ملك الرقبة وانما ثبتت
ضمنا واما العكس وهو عدم وقوع العتق بلفظ الطلاق فلما ذكرنا
من ان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة من ازالة ملك الرقبة
فلا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا كما صح عكسه
لما علمت ان المجاز انما يجري من الطرفين اذا ثبتت الاصلية والفرعية

ولفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها
ودل عليه القسم قوله بعض افراد السبب او السبب
البعض لا يكون موجبا للحكم مضافا اليه والعلة
عنده اسم لما يكون سببا للحكم والمراد بالسبب
التي تخللت فيه وبين الحكم موضوعة للنفع الا انه
هنا ان لا يكون علة اليه ايضا فانا ولكن
يكون العلة مضافة اليه والفرق بين العلة
ليس بشرط هنا وحاصل ان الثاني ان لا
والسبب ان ما يفضي الى [illegible] والا يسمى سببا
اقتضاه [illegible] يسمى علة
محشا [illegible]

والفرعية لكل منهما وههنا لم يثبت ذلك فازالة ملك المتعة فرع
لازالة ملك الرقبة وليس لها جهة الاصالة بالنسبة اليها
كما بينا في العلة والحكم وقال الشافعي يجوز حتى لو نوى به الحرية
يعتق بناء على ان المشابهة والمشاكلة في المعنى من طريق الاستعارة
كالشجاع يسمى اسدا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق
في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق التخلية والارسال
يقال اطلقت البعير اي خليته وارسلته وكذا العتاق موضوع
لهذا يقال اعتقت الطير وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان
كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبني على السراية
فانه لو طلق او اعتق نصفها يسري الى الكل اذا كان موسرا في
صورة العتق وكذلك كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ويحتمل
التعليق بالشرط واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جازت الاستعارة
من الطرفين صير الى المجاز لو تعذرت حقيقة ومثله لو يحلف
كحلفه لا يضع القدم في كذا ولا يأكل نخلا فاعرف
اعلم انه اذا كانت الحقيقة متعذرة لا يصار اليها الا بمشقة
كاكل النخلة او مهجورة يمكن الوصول اليها لكن الناس هجروا
معناها وتركوه كوضع القدم صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف
لا يأكل من هذه النخلة فحقيقتها متعذرة يحمل على المعنى المجازي
وهو اكل ثمرها ان كان لها ثمر وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف
واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح وكذا اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن

لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فيكون مراده على اي وجه دخل
كما مر في المهجور شرعا كالمهجور عادة لان ظاهر حال المسلم الامتناع
عن المنهي عنه شرعا ديانة فلو حلف لا ينكح اجنبية لا يحنث بالزنا
الا بالنية ومن المتعذرة ما اذا حلف لا ياكل من هذا القدر فان
الاكل منه مستحيل بخلاف اكل ذات النخلة فانه غير مستحيل لكن لا يصار اليه
الا بمشقة ولا فرق بينهما في الحكم

صير الى المجاز لو تعذرت حقيقة ومثله لو هجرت
كحلفه لا يضع القدم في كذا ولا ياكل نخلا فاعرف

هذان المسألتان متفرعتان على الاصل المتقدم وهو ان المهجور شرعا
بمنزلة المهجور عادة وصورة الاولى انه اذا وكل رجلا بالخصومة انصرف
الى الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا لان حقيقة الخصومة مهجورة
شرعا لانها منازعة منهي عنها بقوله تعالى ولا تنازعوا فلفظ الخصومة
مجاز عن مطلق الجواب بطريق استعمال المقيد في المطلق والجزء في الكل
بناء على عموم الجواب للاقرار والانكار فيملك الوكيل الاقرار لكن عند القاضي
فلو اقر عند غيره لا يصح ويخرج من الوكالة وهو مستفاد من الجواب لانه لا يصح
الا عند القاضي واطلقه فشمل وكيل المدعي كما لو اقر بانه مبطل ووكيل المدعى عليه
كما لو اقر بثبوت الحق فلو وكله بالخصومة مستثنيا عدم الاقرار صار وكيلا
بالانكار فقط في ظاهر الرواية ولو وكله غير جائز الانكار اختلف المتاخرون
في صحته وتمامه في النهاية المسألة الثانية اذا حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد بزمان صباه لان فيه هجرانه بترك الكلام وهو مهجور شرعا لان فيه
ترك المرحمة وهو حرام للحديث من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا

فيصرف التوكيل ان يخاصما الى الجواب مطلقا او ان لا يكلم الصبي حيث لم تقيده بصباه بل اعم

فما تكون حقيقة المنكر اليها وهو الذات المقيدة بصفة الصبي
مهجورة شرعا فيصار الى المجاز وهو مطلق الذات اطلاقا لاسم الكل
على الجزء عكس ما قبله واذا اريد الذات حنث مطلقا كلمه وهو شيخ
او شاب لان الذات موجود فيهما وقيد بالاشارة لانه لو حلف
لا يكلم صبيا يتقيد بزمان صباه لان الوصف حينئذ يصير مقصودا اما نفس
لكونه معرفا للمحلوف عليه فلو لم يتقيد بها لزم بطلان المحلوف عليه

اولى من المجاز لو تعارضا اي تلك مستعملة وخالفا
لو حلف لا ياكل حنطة ولا يشرب من نهر الفرات مثلا

اذا كانت الحقيقة مستعملة اي غير مهجورة والمجاز متعارفا
اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض
كما سياتي فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة وعندهما المجاز المتعارف
اولى لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط كالمهجور فيترك ضرورة
وجوابه ان غلبة الاستعمال لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان الغلبة لا ترجح
بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر
بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا
وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
الحقيقة بعمومه كما في مسألة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في
الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم
كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى كذا في التلويح واعترض عليه
بان زيادة الفائدة في المجاز دليل مستقل على رجحانه سواء كان

الخلفية في الحكم او في التكلم فلا معنى لبناء احد الاختلافين على الآخر
واجيب بمنع كونه دليلاً مستقلاً بل لا اعتبار الخلفية في الحكم اذ
لو ثبت ان الخلفية بينهما في التكلم لم يمكن ترجيح المجاز لعموم حكمه
ولو ثبت ان الخلفية في الحكم امكن فان قيل ان اعتبار الخلفية
في الحكم لرجحان المجاز باعتبار الحكم مما ينافيه لان خلفية حكم
المجاز دليل مرجوحيته فلا يمكن ترجيحه بخلفيته اجيب بان
قول ابي حنيفة في هذه المسئلة لما كان مبنياً على اختيار خلفية
المجاز في التكلم فقولهما مبني على نفي الخلفية بهذا الاعتبار لا
على ثبوت الخلفية باعتبار الحكم والى ما ذكر من مبنى الخلاف
اشار بقوله **مبنى الخلاف ان كونه خلفاً في الحكم عندهما او في التكلم عنده**
فعنده الثاني وعندهما الاول ويظهر الخلاف فيما اذا قال
في قوله لعبده وهو اكبر منه سناً هذا ابني
يعني ان مبنى الخلاف في تقديم الحقيقة المستعملة او المجاز
المتعارف بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان كون المجاز
خلفاً عن الحقيقة انما هو في التكلم عند الامام الاعظم رحمه الله تعالى
بمعنى ان التكلم بلفظ المجاز صار خلفاً عن التكلم بلفظ الحقيقة
حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا
وعندهما الخلفية في الحكم وبيانه انه اذا استعمل لفظ واريد به
المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز
وعنده لا يشترط بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ودليلهما ان

مبنى صح

ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية
في المقصود اولى ودليل ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي
هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وقد يستدل لهما
ايضاً بان مبنى المجاز على الانتقال من اللازم الى الملزوم فلا بد
من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه والجواب ان الانتقال
من الملزوم الى اللازم يتوقف على فهم الملزوم لا على ارادته
والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى
لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن
صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى
كذا في التلويح ويرد على اشتراط امكان الحقيقي في المجاز على مذهبهما
انه مخالف لما تقرر من القواعد انه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر
الحقيقة فلا بد فيه من تأويل اشتراط الامكان بعدم الامتناع مع قطع
النظر عن الامور الخارجية وحمل التعذر فيما تقرر من القاعدة على
الامتناع للامور الخارجية والعوارض الصارفة وهو لا يستلزم
الامتناع بالذات ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سناً منه
هذا ابني فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو
لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقاً من نطفة الاصغر
واما اذا كان اصغر سناً منه ويولد مثله لمثله فهو مجاز اتفاقاً
فالتكلم عنده بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلف
عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة وعندهما

من الوجود الى العدم

ثم اتفق العلماء ان المجاز خلف عن الحقيقة وفرع لها لكن اختلفوا
في جهة الخلفية هل هي في حق التكلم او في حق الحكم فمذهب الامام الى
الاول والامامان الى الثاني فان قولك لاكبر سناً منك هذا
ابني مثلاً مجاز خلف عندهما في حق الحكم بمعنى ان الحكم الذي ثبت
بهذا اللفظ اعني الحرية خلف عن الحكم الثابت به
اذا اريد به الحقيقة وهو ثبوت البنوة لكن لما لم يمكن تحقق
هذا الحكم اعني ثبوت البنوة لم يصح الانتقال الى ثبوت
الحرية بطريق الخلفية واما عند الامام فالخلفية انما هي في التكلم
والتلفظ بمعنى ان التكلم بهذا اللفظ مراداً به المعنى المجازي
اعني الحرية خلف عن التكلم به مراداً به المعنى الحقيقي اعني البنوة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
قال ان شرط صحة الاصل [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

هذا ابني في حكمه المجازي خلف عن هذا ابني في حكمه الحقيقي وبعض الشرح
فسره بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا
حر اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن الاول
اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا
الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون لفظ واريد به
المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز
وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية كما بينا سابقاً

وقد يتعذر ان يكونان معاً فيما اذا الحكم غدا ممتنعا
كقوله لزوجه هذي ابنتي تمثيلا تولد ذات نسبة
معروفة او قاله للاكبر سنا فلا تحرم اصلاً قد روي

يعني انه قد تكون الحقيقة والمجاز متعذرين فيلغى الكلام
اذا امتنع الحكم فيهما لان الكلام وضع لمعناه فاذا استحال معناه
ولازم معناه بطل كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة
النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك
ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال
غلطت او وهمت لكن اذا اصر على هذا القول فانه يفرق
القاضي بينهما لا لثبوت الحرمة بل لانه بالاصرار ظالم لها في منع
حقها عن الجماع فيجب دفعه بالتفريق كالعنة والظاهر ان
التفريق طلاق واستشكل التفريق ان حصل الوطي
مرة والحق انه لا يفرق بينهما كما صرح به في الخانية والبزازية وغيرهما

معناه المجازي

الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف في جهة الخلفية فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ فاذا استعمل صح

وقيد بقوله وهي معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة وثبت على
ذلك وتولد مثلها له يفرق القاضي بينهما وان اقرت انها بنته
يثبت النسب وان كان لا يولد مثلها لم يثبت كذا في البزازية
وانما تعذر المعنيان هنا لانه اما ان يراد بهذا اللفظ معناه
الحقيقي وهو ثبوت النسب او المجازي وهو الحرمة ولا سبيل
الى واحد منهما في هذا الكلام اما تعذر المعنى الحقيقي ففي الاكبر
سنا منه ظاهر وكذا فيمن هي معروفة النسب لان المعنى الحقيقي
اما ان يثبت في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه او في
حق نفسه فقط اما الاول فباطل لانه يمتنع الانتساب من شخصين واما
الثاني فكذلك لان الشرع يكذبه بكونه مشتهرا من الغير فيتعذر المعنى
الحقيقي واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم ان ثبت فاما ان يثبت
على وجه يقتضي عدم صحة النكاح قبله وهو باطل ايضا لانه لو قال
لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فكذا هنا او على وجه
يقتضي صحة النكاح واريد رفعه بالمعنى المجازي وهذا منتف ايضا لان
البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثبات
تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق
لان اللفظ غير صالح له وحاصله انه لا يصح جعله كناية عن التحريم لان
التحريم الثابت بهذا الكلام مناف لملك النكاح من اصله
فلم يصلح حقا من حقوقه والتحريم الذي يملك الزوج اثباته انما هو
التحريم القاطع لملك النكاح فان قيل ما الفرق بين هذه المسألة
وبين قوله هذا ابني فانه يثبت به العتق وههنا لم تثبت الحرمة

قلنا الفرق بينهما ان عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه مع ثبوت النسب
وعمله في المجاز من حين ملكه ايضاً بدون النسب اذا كان معروف
النسب فثبت ان العتق في محل الحقيقة مثل العتق في محل المجاز
وفي كلا التصورتين لا ينافي اصل الملك بخلاف الحرمة في قوله هذه
بنتي فانه لا يوجب حقيقة النسب في حق الاكبر منه لانه محال ولا
في الاصغر المعروفة النسب لانه مشهور من الغير فكان مكذباً
شرعاً ولا يصح استعارة هذا اللفظ للحرمة المؤبدة اللازمة
لهذا الكلام لانه مناف لاصل النكاح فلا يكون من حقوق النكاح
وليس له ابطال المحلية ولا يستعار للطلاق لان الحرمة الحاصلة به
ليست من لوازم قوله هذه بنتي فتعذر العمل بحقيقته ومجازه بخلافه
في صورة العتق ان دلت العادة فالحقيقة كنذره الحج اذن متروكه

واللفظ مثل كل مملوك له ... وعكسه الحلف باكل الفاكهه
كذا سياق النظم مثل ان يقل ... طلق نسائي ان كنت رجل
او دل معنى راجع للقائل ... مثل يمين الفور في الدلائل
كذا دلالة الكلام تأتي ... كقوله الاعمال بالنيات
ورفع الخطأ والنسيان ... وحرمة مضافها الاعيان
حقيقة كالخمر والمحارم ... عند الامام لوجود اللازم

اعلم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة الا انها قد تترك بقرائن
منها دلالة العادة كما لو نذر ان يصلي او يحج فان حقيقة
الصلوة الدعاء وحقيقة الحج القصد ولكنهما صارت مهجورة
شرعاً وعادة حيث لم يعرف منهما الا الاركان المخصوصة

المخصوصة والقصد الى مكة للنسك المعروف فينصرف اللفظ
الى المجاز اللغوي وهو الحقيقة الشرعية ومنها دلالة اللفظ
في نفسه كما لو حلف لا يأكل لحماً فاكل لحم السمك لم يحنث واللفظ
بعمومه يتناول افراداً منها لحم السمك ولهذا سماه الله تعالى
لحماً في قوله لحماً طرياً لكنه خص بدلالة الاشتقاق فان اصل
التركيب يدل على القوة والشدة يقال التحم القتال اي اشتد
والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان
وليس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولا يشترط الذبح
لحله فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف الاسم
المطلق الى ما له قوة اولى فلا يتناوله بدون النية وعكسه
وكذا قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب حتى لا يعتق لان
المكاتب كالحر يداً فكان مملوكاً من وجه دون وجه فلا يتناوله
المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد
فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص ولهذا يجزئ المكاتب
في الكفارة دونهما وعكسه لو حلف لا يأكل فاكهة لا يحنث باكل
العنب والرطب والرمان عند الامام لان الفاكهة ما يؤكل على
سبيل التنعم لاشتقاقها منه لقوله تعالى انقلبوا فكهين اي
متنعمين والتنعم زائد على الغذاء فكان اسم الفاكهة قاصراً عن
مرتبة هذه الثلثة والمسمى كاملاً فلم يحنث باكلها عند ابي حنيفة
خلافاً لهما فان قيل ينتقض بما ذكر بالطرار فان معنى السرقة فيه

كامل بالنسبة الى سائر افرادها فلم يعلم بدخوله فيها فكذا الحق
الطرار بالسارق بدلالة النص لان في الطرار زيادة وصف
لكمال معنى السرقة فصار كالشتم والضرب الملحقين بالتافيف
لزيادة معنى الاذى بخلاف الفاكهة فانها اسم لما هو تابع
للغذائية تخالف التبعية فبينهما تضاد فلم يلحق بالفاكهة
واما الطرّ فانه يوكد اصل السرقة فافترقا ومما تترك به الحقيقة
دلالة السياق اوالسباق كقول الرجل للآخر طلق امرأتي
ان كنت رجلاً فانه لايكون توكيلاً حتى لو طلقها لا يقع شيء
لانه مجاز للتقريع والتبكيت ومنها دلالة معنى يرجع الى المتكلم
كما في يمين الفور وذلك كامرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها
ان خرجت فانت طالق يقع على الفور حتى لو جلست ومكثت
ساعة ثم خرجت لم تطلق فان الحقيقة تقتضي الحنث بمطلق
الخروج ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج
الكلام مخرج الجواب فكانت على تلك الخرجة الفورية وهذا
النوع من اليمين مما تفرد به ابو حنيفة فان اليمين كانت
عندهم على نوعين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقتة كقوله
لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسماً آخر وهو ما يكون
مؤبداً لفظاً وموقتاً معنى واخذه من حديث جابر وابنه
حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه
بعد ذلك ولم يحنثا ومنها دلالة محل الكلام كقوله عليه الصلوة
والسلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه الصلوة والسلام

والتغذائية صح

والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظراً
الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه اصلاً
نظراً الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى بلام الاستغراق
فعرفنا بنبو محل الكلام عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمرادة
فكان المعنى حكم الاعمال وحكم الخطأ بطريق اطلاق اسم الشيء على
موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
والحكم نوعان احدهما الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد
فصار لفظ الحكم كالمشترك ولا عموم له عندنا فلا يجوز
ارادة المعنيين وحكم الآخرة مراد اتفاقاً فلا يجوز ارادة حكم
الدنيا والا يلزم عموم المشترك قال في التلويح واذا صار
اللفظ مجازاً عن النوعين المختلفين كان مشتركاً بينهما بحسب
الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعاً اما عندنا فلان المشترك
لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على
النوع الثاني اعني الصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب
الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون بدون النية وحمله
ابو حنيفة على النوع الاول اعني الثواب اي ثواب الاعمال
لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت
اتفاقاً اذ لا ثواب بدون النية اصلاً بخلاف الصحة فانها
قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب
يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود

حاشيه
لايجوز عموم المشترك وبالنظر الى
معنييه المجازيين

منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تنتفي الصحة فالوضوء في كونه
عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحاً للصلوة لا يفتقر كذا ذكره
المص انتهى والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم والحقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل
فيوصف المحل اولاً بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافاً
للبعض وهم العراقيون منا والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم
الفعل لا غير من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او بحذف المضاف
تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام فان الحرمة من صفات الفعل العين
ليست بفعل واعترض على فخر الاسلام بانه قد اعترف بالمجاز اذ
قال لان اقامة العين مقام الفعل ليوصف بالتحريم بدل توصيف
الفعل به نوع من المجاز واجيب عنه بما حاصله كما ذكره السيرامي
ان اقامة العين مقام الفعل ليست بمعنى ان يوصف المحل بالحرمة
بدلاً عن توصيف الفعل بالحرمة كما استعمل لفظ الاسد في
الشجاع بدلاً عن استعماله في الحيوان المفترس فيكون مجازاً
بل بمعنى ان توصيف العين بالحرمة حقيقة لكن المقصود منه
افادة حرمة الفعل ونفيه بالطريق الاولى لانه لا يتصور بدون
المحل فاذا انتفى المحل كان الفعل بالانتفاء اولى وبالمنع احرى
فهو كالكناية اذ اريد بها الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل الى لازمه
فلا يكون من المجاز في شيء انتهى

حروف المعاني

قد وصلت بسالف البيان ما ذكرنا احرف المعاني

لما كانت حروف المعاني تنقسم الى حقيقة ومجاز ناسب

ناسب ايرادها عقيبهما وقيد بالمعاني احترازاً عن حروف التهجي
والمراد بها ما يقابل الاسم والفعل ولما كانت اكثر ما يذكر في هذا
الباب غلبت على الاسماء التي تذكر فيه مثل متى وكل وكلما ومن
واذا ثم ان الاستعارة التبعية كما تجري في الافعال والصفات
المشتقة لانها تجري اولاً في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما
يشتق منه مثلاً يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا
تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة
ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة واستدل
على ذلك بان كلاً من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفاً
بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال
والصفات المشتقة منها تجري في الحروف ايضاً فيعتبر التشبيه
اولاً في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعيته في
الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عنه عند تفسير
معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي
للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معاني
الحروف والا لكانت اسماً لا حروفاً وانما هي متعلقات معانيها
بمعنى ان تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام
المقيد للمطلق مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدواً وحزناً وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه
ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب
العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة

للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة
اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة
استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه
الهيكل المخصوص

فالواو للعطف بلا تعقيب تفيده كلا ولا ترتيب
وانما قلنا على موجبها في قوله لغير مدخول بها
ان تدخل الدار فانت طالق وطالق وطالق تطلق
واحدة لا غيرها عند الامام لان الافتراق موجب الكلام
لما كانت حروف العطف اكثرها وقوعا وكانت الواو اكثرها
دورانا ابتدأ بها فالواو لمطلق العطف من غير مقارنة ولا ترتيب
وهو قول اكثر اهل اللغة ومذهب سيبويه وجميع نحاة الكوفة
والبصرة على ذلك وقيل انها للترتيب وهو مردي عن الشافعي
فقال بوجوب الترتيب في الوضوء ولم نقل بوجوبه واما في السعي
بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا
بما بدأ الله تعالى به لا بالقرآن فاذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فدخلت تطلق واحدة
عنده وثلثا عندهما وليس كما توهم ان مبنى الخلاف بينهما
على ان الواو للترتيب عنده فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية
والثالثة المحل كما ذكر بالفاء او ثم وللمقارنة عندهما فتقع الثلث
دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا بل الخلاف
المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب

لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية
عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة
مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق
الاولى وتعليق الثالثة بعدها واذا كان تعليق الاجزية بالشرط
على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك
لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين
بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل فكان موجب الكلام
ومقتضاه الافتراق دون الاجتماع لوقوع الاجزية متعاقبة
كما علقت فتنزل عند وجود المعلق عليه على الترتيب الذي نظمت
به بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي
نظمت به واحدة بعد اخرى بخلاف ما اذا كرر الشرط فان
الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدمت الاجزية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير
اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق
حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان
الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق
لا في ازمنة التطليق وبيانه ان عطف الناقصة على الكاملة
يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه
طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف
هذه طالق ثلثا وهذه طالق فانه لا يقع على الثانية الا واحدة
ولما ذكر الشرط في الجملة الكاملة اعني قوله ان دخلت الدار فانت

طالق وجب تقديره في كل من الاخيرين اعني قوله وطالق وطالق فيصير بمنزلة ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول تقع الثلث فكذا هنا لان المقدر كالملفوظ وحاصله انه هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له صلاحية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال فالعبرة لحال الوقوع لا لحال التعليق وليس هنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم والى مذهبهما اشار بقوله

فلم تتغيره وقالا انما موجب هذا الاجتماع وهو ما يعاطف بزول التطليق كذلك ان قال ولا تعليق واحدة ثم حيث ان الاولا قبل تكلم بثان حصلا

لما كان موجب الكلام الانفصال في التعلق بالشرط لزم التعاقب في الوقوع فلم يتغير بالواو لانه لا تعرض فيه للقران كما هو مذهب الامام فلا تقع الا واحدة وقالا موجبه الاجتماع لان الثاني في جملة ناقصة وكل تم كاملة تشارك الاولى فيما تمت به فصار الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة فكان تعليق الثانية بالشرط كتعليق الاولى بغير واسطة فنزلت الثانية والثالثة عند نزوله بمنزلة تكرار الشرط فلم يتغير بالواو بناء على انه التعاقب في التكلم لا في صيرورته طلاقا فان الاجزية تنزل مجتمعة ورجح في الاسرار قولهما قوله والتطليق الخ هذه مسألة ظاهرها يوهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لا يقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي وصورتها انه اذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق

وطالق لا يقع الا واحدة بناء على ان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في محله ولكونها غير موطوءة بانت بالاول فلغا الثاني والثالث لسقوط ولايته بفوات محل التصرف لان الواو للترتيب كما توهم وهذا معنى قوله لزوال القدرة اذ فات المحل وان تزوج امتين من رجل بغير اذن الزوج والمولى فقال ذي حرة وهذه على اتصال فانما يبطل عقد الثانية حيث محلية وقف لا غيبة في حقها بعتق الاولى فبطل قبل تكلم بعتقها حصل

اذا زوج فضولي امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا فانه يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال الاخرى بعد زمان اعتقت هذه فاورد علينا انكم حملتم الواو على الترتيب اذ لو لم تكن له لكانت بمنزلة اعتقتهما وحكمه انه يصح النكاحان حيث قلتم بصحة نكاح الاولى وبطلان نكاح الثانية فقد حملتم الواو على الترتيب والجواب ان بطلان نكاح الثانية انما هو بعتق الاولى فلم يبق نكاح الثانية موقوفا فانه بمجرد قوله اعتقت هذه صارت الاولى حرة منكوحة ونكاح الامة على الحرة لا يجوز ولو كان موقوفا فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها لفوات المحلية لا لكونها للترتيب وقيد الماتن المسألة بقوله بغير اذن الزوج تبعا لفخر الاسلام وقاضي خان وترك التقييد به في التنقيح والتحرير تبعا لشمس الائمة وهو الاولى لان هذا الحكم المذكور لا يحتاج اليه مع ان التقييد به يخرج لا قبول فضولي آخر عنه لان الفضولي الواحد لا يتولى طرفي

النكاح عندهما خلافا لابي يوسف سواء تكلم بكلامين او بكلام
واما التقييد بالاتصال فلكونه مناط توهم الترتيب وان كان
الحكم مع الانفصال كذلك ههنا اذا كان المولى واحدا واما اذا
تعدد المولى وكان النكاح برضى الزوج فهو خارج عن محل التوهم
لان اعتاقهما بكلامين والحكم ان نكاح من تأخر عتقها باطل باعتاق
الاولى وان كان بغير رضى الزوج فالنكاحان على حالهما فايهما
اجازه جاز وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى فقط وقوله في
النظم في حقهما وبعتق الاولى متعلق بلاغيه وقوله حصل صفة تكلم
وبعتقهما متعلق بحصل

وان يزوج رجلا اختين بغير اذن الزوج في عقدين
قال اجزت مذ اليه نقلا نكاح هذه وهذي بطلا
كما اذا معا اجاز مطلقا ويبطل الثاني لو تفرقا
اذ آخر القول يحيل الاولا كالشرط والتثنية عند الفضلا

اذا زوج الفضولي رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج
فبلغه فاجازهما معا بطلا وان قال اجزت نكاح هذه وهذه فكذلك
يبطل وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية دون الاولى وانما قلنا
في عقدين لانه اذا زوجهما له في عقد فانه غير منعقد ولما كان البطلان
في صورة قوله اجزت نكاح هذه وهذه يوهم انه مبني على المقارنة
دفعه بقوله اذ آخر القول يحيل الاولا اي يغيره كالشرط والاستثناء
وبيانه ان صدر الكلام وضع لجواز النكاح وآخره ينفي جوازه
لكونه جمعا بين الاختين فصار آخره في حق اوله كالشرط والاستثناء

١٢

والاستثناء في نحو قوله انت طالق ان دخلت الدار وعلي
الف الا مائة في تغيير صدر الكلام والفرق بين هذه المسألة
ومسألة الامتين ان نكاح الثانية مبطل نكاح الاولى لعدم صحة
نكاحهما معا وفي الامتين عتق الثانية لا يغير نكاح الاولى عن الصحة
الى الفساد فانه لو ثبت عتقها لا يبطل نكاح الاولى فافترقا

وقد تكون الواو للحال كما في قوله للعبد اد درهما
وانت حر انه لا يعتق عليه الا بالاداء حققوا له

اذا قال المولى لعبده اد الي الفا وانت حر لا يعتق الا بالاداء
لان الواو للحال فتفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل
وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي
يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال
من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول العامل
للقطع بانه لا دلالة لقوله ائتني وانت راكب الا على كونه
راكبا حال الاتيان وانما كانت الواو للحال لان العمل بحقيقتها
غير ممكن اذ لا يجوز عطف الجملة الخبرية على الجملة الانشائية
لكمال الانقطاع بينهما فلما تعذر العطف استعيرت للحال
وفي هذا يظهر انه لو اخره عن عطف الجملة لكان اولى لانه
لا انه حقيقة فيه واما في الحال فمجاز بعلاقة الجمع بين الحال وصاحبها

واما لعطف جملة لا يجب في الخبر التشريك فيما اوجبوا

قد تكون الواو لعطف الجملة فلا يجب به المشاركة في
الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة

لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار الما اذا كانت تامة فقد فات
دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف لعطف الجملة عند
ابي حنيفة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء وقالا ان الواو للحال
بدلالة ما يدل على المعاوضة فصار شرطاً لان الحال قيد لعاملها
وشرط له فيجب الالف عليها اذا طلقها كما في قوله احمل هذا
الطعام ولك درهم وله ان العطف حقيقة وحملها على الحقيقة
واجب حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح معارضاً
لانه امر زائد في الطلاق لانه ينفك عن المال اذ عادة الكرام
الامتناع عن العوض في الطلاق والعتاق بخلاف الاجارة لانها
لا توجد بدونه ولان العوض اذا دخله صار يميناً من جانب الزوج
اذا قال انت طالق على الف واذا ادى الفاً وانت طالق حتى
لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصلياً لما صار
يميناً ولصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات واذا كان
كذلك لا يصلح معارضاً لان العارض لا يعارض الاصلي
والفاء للتعقيب والوصل اتت فيعقب الذي عليه دخلت
لو بدخول ذي فذي قد علقا طلاقها فالشرط في ان يطلقا
بلا تراخ بعد الاولى تدخل ثانية وانها قد تستعمل
داخلة المعلول في حكم العلل فان يقل قد بعت منك بالعبد
بجيدي هذا بكذا فقال له فهو حر انه قد قبل
الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يعقب المعطوف المعطوف عليه
من غير تراخ قال في المغني ان العاطفة تفيد ثلثة اشياء احدها

احدها الترتيب وهو نوعان معنوي كما في قام زيد فعمرو وذكري
وهو عطف مفصل على مجمل نحو توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح
رأسه ورجليه الثاني التعقيب وهو في كل شيء بحسبه
الا ترى انه يقال تزوج زيد فولد له اذا لم يكن بينهما الا
مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة الثالث التسبيبة
وذلك غالب في العاطفة جملة او صفة فالاول نحو فوكزه
موسى فقضى عليه والثاني نحو لآكلون من شجر من زقوم فمالئون
منها البطون فشاربون عليه من الحميم انتهى فما ذا قال
ان دخلت هذه الدار فهذه الدار كانت طالق فالشرط
انه تدخل الثانية بعد الاولى فلو دخلتها بعد الاولى بتراخ
لم تطلق وتستعمل في احكام العلل مجازاً لان الاحكام
مترتبة على العلل بالذات فصحت الاستعارة لوجود
الترتيب فلا ينافيه ان العلة مقارنة للمعلول على
الصحيح كما في التقرير فقوله في النظم في حكم العلل متعلق
بتستعمل وداخلة المعلول حال اي ان الفاء تستعمل
في حكم العلة حال كونها داخلة على المعلول وفي ذكر تستعمل
اشارة الى المجازية فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا
وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق العبد كانه قال
قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول بطريق الاقتضاء فالتحرير بقوله فهو حر
حكم علة القبول ولو قال وهو حر لا يكون قبولاً للبيع

لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملاً لان يجعل اخباراً
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد
القبول فلا يثبت القبول بالشك
وتدخل العلة لو دامت كما في قوله أدِّ اليّ درهماً
فانت حر وانه قد عتق للحال كالتلازم على ما حققنا
الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام وان كان استعمالها
مجازاً كما بينا لتأخرها عن العلل بالذات ولا تدخل على العلل
لاستحالة تأخرها عن المعلول اعني الحكم الا انها قد تدخل
على العلل على خلاف الاصل بشرط ان تكون للعلة دوام لانها
اذا كانت دائمة كانت في حال الدوام متراخية عن ابتداء
الحكم كما يقال لمن في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث اي
المغيث باعتبار بقائه بعد ابتداء البشارة ويسمى هذا
فاء التعليل ولهذا لو قال اد الي الفا فانت حر يعتق في
الحال لان معناه أدِّ الي لانك حر ولم يجعل بمعنى التعليق اي
تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء على معنى ان اديت
الي الفا فانت حر لانه لو جعل كذلك لاحتيج الى اضمار الشرط
والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه
من غير ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل
فما المرجح لهذا الوجه على اضمار الشرط قلنا في هذا الوجه عمل
بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت ممتدة يحصل
الترتيب فكان اولى من الاضمار كذا قالوا ولقائل ان يقول

يقول ان الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة
الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى
قال علي درهم فدرهم فانه يلزمه درهمان
كالواو ثم للتراخي وضعت كانه استأنف بعد ما سكت
ولتراخي الحكم مع وصل الكلام عندهما وذاك مذهب الامام
قد تستعمل الفاء بمعنى الواو كما في قوله له علي درهم فدرهم
فانه يلزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في المعنى
لان الدرهمين في الذمة فجعلت الفاء عبارة عن الواو مجازاً
لمشاركتهما في نفس العطف فيصرف الترتيب الى الوجوب
لا الى الواجب فكانه وجب درهم وبعده اخر وقال الشافعي
لزمه درهم واحد لانه لما تعذرت الحقيقة ولم يكن صرفه الى
الترتيب في الوجوب اذ لا يتصور انفصال وجوب الثاني
بعد الاول فتعين الحمل على التأكيد كانه قال درهم فهو درهم
قلنا فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا عمل
بحقيقة الفاء من وجه لانه وان زال الترتيب لكنه بقي معنى
العطف قوله ثم للتراخي وضعت يعني ان وضع ثم لان يكون
بين المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة الاستئناف بالمعطوف
بعد السكوت على المعطوف عليه عند ابي حنيفة رحمه الله ليحصل
كمال التراخي فالتراخي عنده من حيث التكلم والحكم لان التراخي
في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشائيات
فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا فرضا وتقديرا

وقالا هي للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعاة معنى العطف
لان العطف لا يصح مع الانفصال فبقي الاتصال في التكلم
مراعاة لحق العطف

ويظهر الخلاف ان يعطف بها طلاق زوج غير مدخول بها
معلقاً بالشرط ان تأخرا فيوقع الاول ملغي الاخرا
وان يقدم يوقع الثاني فقط ملغي الاخير وعلى هذا النمط
قد علقاها كلها مرتبا نزولها حسب محل اوجبا
وفي حديث فليكفر وردت كالواو اخذا بالحديث قد اثبتت

ثمرة الخلاف تظهر اذا قال لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده
كأنه سكت عن الاول ولو سكت عن الاول حقيقة يلغو
ما بعده كذا هنا ولو قدم الشرط يعلق الاول ويوقع الثاني
فقط ويلغي الثالث وعندهما تتعلق الطلقات بالدخول وتنزل
على الترتيب لان باعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط
وباعتبار معنى التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط سواء قدم
الشرط او اخر فلوجود معنى العطف تعلق الكل بالشرط ولمعنى
التراخي يقع مرتبا فتطلق واحدة فيهما ويلغو الباقي لفوات المحل ولو
في حديث فليكفر جواب سؤال مقدر تقديره انه لو كانت للترتيب مع
التراخي لزم وجوب الكفارة قبل الحنث في قوله عليه السلام من
حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير مع انه لا وجوب قبل الحنث ومحصل الجواب انه استعير ههنا

ههنا لمعنى واو العطف عملاً بالرواية الاخرى وهو ما روي عنه عليه السلام
انه قال فليأت بالذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه فهذه الرواية
مع الرواية الاخرى دليل على انها بمعنى الواو والا لزم التعارض بين
الحديثين وحيث امكن التوفيق بحملها على معنى الواو لا تعارض

اثبت ببل ما دخلت معرضا عن ذلك الحكم الذي قبل مضى
مستدركا لذاك قبل تطلق ثلاثة ان قال انت طالق
واحدة بل اثنتين ان تكن موطوءة حيث يقعن كلهن
اذ ليس في انشائه تدارك اما اذا اخبر فهو ما كان
وفي على الف بل الفان قد اوجبوا الالفين في استحسان

اعلم ان بل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على التدارك اي
جعل ما قبله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا
انضم اليها لا صارت نصاً في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو
كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الاول
باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم
على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات
الثاني تداركا لما وقع من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى
يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال كذا في التلويح
وفي المغني انها للاضراب فان تلاها جملة كان معنى الاضراب
اما الابطال نحو وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد
مكرمون ونحو ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق واما الانتقال
من غرض الى غرض آخر ووهم ابن مالك انها لا تقع في التنزيل

الا على هذا الوجه ومثال الانتقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى
بل تؤثرون الحيوة الدنيا وهي حرف ابتداء لا عاطفة على الصحيح
وان تلاها مفرد فهي عاطفة ثم ان تقدمها امر او ايجاب كاضرب
زيدا بل عمرا او قام زيد بل عمرو فهي لجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم
عليه بشيء واثبات الحكم لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا يقوم زيد
بل عمرو انتهى واعتمده في التحرير والذي يفهم من كلام الرضي انها
تجعل ما قبلها في حكم المسكوت عنه في الاوجه الاربعة وقد ذكر في
النظم تبعا للمتن مسألتان احديهما امكن فيها الابطال والاخرى
لم يمكن اما التي لم يمكن فيها الابطال فهي ما اذا قال لامرأته الموطوءة
انت طالق واحدة بل ثنتين فانها تطلق ثلثا اذ لم يمكن ابطال
الطلقة الاولى فتقع الثنتان ايضا بخلاف قوله له علي الف درهم
بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة خلافا
لزفر فيلزمه ثلاثة الاف عنده قياسا على الطلاق وجه الاستحسان
ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والتدارك انما يكون في
الاخبار كالاقرار لا في الانشاء كالتطليق حتى اذا قال الزوج
لامرأته مخبرا كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين وقعت
ثنتان لمكان الاخبار وبهذا تم عدم امكان التدارك في الانشاءات
الانشاء اخراج من العدم الى الوجود فبمجرد ايقاع لفظه يوجد
حكمه وبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود
في تلك الحالة وهذا معنى قولهم النسبة الانشائية انشائها
وكذلك النسبة الخبرية وقيد بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة

وان تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حالته وجعل ضده لما بعده صح

انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة
هذا اذا انجز اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول ولو قال وثنتين بالواو يقع
واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول
وبانت انتفت المحلية وبل للعطف على وجه الابطال فاتصل
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في
وسعه ذلك واما في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه
لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست
احداهما اولى من الاخرى فوقعت جميعا

لكن للاستدراك والعطف به   لدى اتساق النظم من وجهه
حتى اذا لم يرتبط فاستانف   كما اذا اثبت فعلا قد نفي
كامة تزوجت بغير ما   اذن من المولى بالف درهما
فقال لا اجيز ذلك النكاح   لكن اجيزه بالفين صحاح

اعلم ان لكن للاستدراك وهو رفع التوهم الناشي من الكلام
السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم
مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة او ملابسة بينهما وحيث كانت
للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد
لابد ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة لان مدخولها حينئذ
يكون مثبتا واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون
ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف

الكلامين سواء كان المنفي الاول او الثاني ولا يخفى انه يكفي المغايرة
في الاثبات والنفي ولو من جهة المعنى نحو قام زيد لكن عمرو قعد
وذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي
والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص
لا بما بعد الايجاب. ولكن بما بعد النفي الا ان بل في عطف الجمل للاعراض
عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط كما سبق بيانه
وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار
ان احدهما نفي والآخر اثبات ولا فرق بين المخففة والمشددة
في الحكم الا ان الاولى من حروف العطف والثانية من الحروف المشبهة
والمراد من اتساق النظم وارتباطه ان يصلح ما بعد لكن تداركا
لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد بخلاف
ما جاء زيد لكن ركب الامير وكالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بالف درهم فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بالفين فكانت
مستأنفة لان فيه نفي الاجازة واثباتها بعينها فيكونان
متضادين والتضاد مبطل للاتساق وانما يكون متسقا
لو قال لا اجيزه بالف لكن اجيزه بالفين ليكون التدارك في قدر
المهر لا في اصل النكاح وهذا الذي ذكر من عدم الاتساق انما هو على
تقدير اطلاق النكاح وهو الموافق لرواية الجامع وغالب كتب
الاصول وتوهم صاحب الكشف انه اذا قال لا اجيز النكاح بمائة
لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه
وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع

الى القيد دون الذات ولا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب
بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيد دون القيد وانما يلزم
العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر وانت خبير بان
معنى نفي المقيد باعتبار القيد هو انه لا يدل على نفي اصله على
الاطلاق بل انما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر
فلا معنى لقوله يفيد الاحتراز عن مقيد آخر سوى هذا وكون
النفي راجعا الى القيد مما شهد به نقل ائمة العربية والفقهاء
فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله لكن اجيزه
بمائتين نفي فعل واثباته ليكون غير متسق بل هو نفي مقيد واثبات
مقيد آخر كذا ذكر في حواشي التلويح للمصنف

لاحد الشيئين او كقوله ... في حرة او هذه كمثليه
احداهما كلمة انشاء ... يحتمل الاخبار فاقتضاء
تخييره على احتماله البيان ... من وجه انشاء ووجه تبيان

اعلم ان او لاحد الشيئين فتدخل بين اسمين او اكثر او
بين فعلين وقيل ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير نحو خذ
هذا او ذاك او الاباحة نحو جالس الحسن او ابن سيرين
فله مجالستهما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا
اولا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضع له كلمة لان
الكلام وضع للافهام وليس للتشكيك افهام فلا يكون
من مقاصد الكلام حتى يوضع له لفظ الا انها قد تفضي الى الشك
في الاخبار باعتبار اقتضاء المقام فانه اذا قيل جاءني زيد او عمرو

فلا شك ان فعل المجيء صادر من احدهما الا انه لما لم يعلمه المخاطب
وقع الشك في ان الجائي هل هو زيد او عمرو وكذا في الانشاء به
يفهم التخيير من محل الكلام وكذا الاباحة فيما اذا قال تزوج هذه او اختها
وجالس الحسن او ابن سيرين وهذا كما قال الرضي ان او ليست
الا لاحد الشيئين في كل موضع وانما استفيدت الاباحة في قوله
تعلم اما الفقه او النحو مما قبلها او ما بعدها لان تعلم العلم خير فلذلك
او في الاباحة والتخيير والشك والابهام والتفصيل على معنى احد
الشيئين او الاشياء على السواء وهذه المعاني تعرض في الكلام
لا من قبل او بل من قبل اشياء اخر فالشك من جهة المتكلم وعدم
قصده الى التفصيل والابهام والتفصيل من حيث قصده الى ذلك
والاباحة من حيث كون الجمع يحصل به فضيلة والتخيير من حيث لم يحصل به
ذلك واما في سائر اقسام الطلب فلا يعرض فيه شيء من المعاني المذكورة
والاستفهام نحو ازيد عندك او عمرو واما التمني نحو ليت لي فرسا
او حمارا فالظاهر الجمع اذ من غالب العادات ان من يتمنى احدهما
لا يكره حصولهما معا واما التحضيض نحو هلا تتعلم الفقه او النحو وهلا
تضرب زيدا او عمرا فكالامر في احتمال الاباحة او التخيير بحسب القرينة
انتهى وفي المغني التحقيق ان او موضوعة لاحد الشيئين او الاشياء
وهو الذي يقوله المتقدمون وقد تخرج الى معنى بل والى معنى الواو واما
بقية المعاني فمستفادة من غيرها انتهى وبهذا ضعف قول ابي زيد
المذكور وان رجحه في التلويح فقوله هذه حرة او هذه كقوله احداهما
حرة الا ان هذا الكلام انشاء الحرية ويصلح ان يكون اخبارا عن حرية

حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب
فصار انشاء شرعا واخبارا لغة ومن حيث انه انشاء شرعا
اقتضى تخيير المولى في عتق ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب
الشك وكان اخبارا بالمجهول فكان ايقاع العتق اظهارا لما
في الواقع وهذا معنى قوله على احتماله البيان وجعل بيان المولى انشاء
من وجه فشرطنا صلاحية المحل حتى اذا ماتت احداهما فقال اردت
التي ماتت لم يصدق وتتعين الحية للعتق وتبيانا واظهارا من وجه
فاجبرناه على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر
على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام
فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في حق الميتة
وجهة الاظهار في موضع فاجبر عليه قوله من وجه انشاء ومن وجه تبيان
حال من البيان والضمير في احتماله راجع الى التخيير وهذا معنى قوله في
المتن فاوجب التخيير على احتمال انه بيان وجعل البيان انشاء من وجه
واظهارا من وجه

ثم اذا استعمل في الوكالة ... يصح لا في البيع والاجارة
الا اذا علم من له الخيار ... يصح في استحسان اهل الاعتبار
في اثنين او ثلثة والمهر ان ... صح الخيار او جيا تخيير من
له وفي النقدين بالاقل ... وعنده يجب مهر المثل
وعند ما يجب في الكفارة ... وهو الصحيح احد الثلاثة
كذاك في يقتلوا او يصلبوا ... فهي بمعنى بل لدينا او جبوا

اذا استعملت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او

فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما
فايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما في البيع ولا يصح التوكيل
قياسا للجهالة وكذا لو قال بع هذا او هذا او بعت منك هذا
العبد بعشرة او عشرين او قال آجرتك هذا العبد او هذا
العبد بدرهم او اجرتكه بدرهم او درهمين ينفذ البيع والاجارة
في الوجوه الاربعة للجهالة المودية الى المنازعة الا ان يكون
ثم له الخيار معلوما بان قال على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت
ثم يصح العقد استحسانا وفي القياس لا يصح وهو قول زفر
والشافعي وجه الاستحسان ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة
ولكن توجب خطرا في العقد لترده في كل واحد من الثوبين
او العبدين او الثلثة فاحتمل ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر
والخطر مفسد للعقد كالشرط فاحتمل الخطر في اثنين او ثلثة دون
الاربعة لان الجواز للحاجة وهي تندفع بالثلثة فلا يزاد عليها ما هو في
موضع الخطر لغير حاجة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه في خيار الشرط
الى ثلثة ايام دون ما زاد عليها لاندفاع الحاجة بها وهذا معنى قوله
في اثنين او ثلثة وهو متعلق بيصح وفيه اشارة الى عدم الصحة فيما
زاد عليها لاشتمال الثلثة على الجيد والوسط والردي ولا حاجة
فيما زاد عليها قوله والمهر اي وفي المهر ان صح الخيار له صورته اذا
تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة او على الف
درهم او مائة دينار لا يحكم مهر المثل بحال عنهما بل يثبت الخيار للزوج
اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة

صح قوله ان يبيع ايهما شاء كما لو قال
بع احدهما بخلاف البيع والاجارة
فلا يصح فيهما اذا دخلت او في
البيع او في الثمن او في المستاجر
او في الاجرة بان قال بعتك هذا
العبد او هذا صح

الحالة والالفين الى سنة او جنسا كما في الدراهم والدنانير
فيعطي اي المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن
العمل به وهذا معنى قوله ان صح الخيار وان لم يكن التخيير مفيدا
كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة
لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
وهذا معنى قوله وفي النقدين بالاقل وقال ابو حنيفة رضي الله تعالى
عنه يحكم مهر المثل في المسائل كلها لانه الواجب الاصلي في
الابضاع وهذا الاختلاف بينهما وبين الامام مبني على اصل وهو
ان الموجب الاصلي في النكاح التسمية عندهما لا يصار الى
مهر المثل الا عند فساد التسمية من كل وجه وعنده الموجب
الاصلي مهر المثل لانه الواجب بنفس العقد بدون التسمية
قوله وعند ما يجب في الكفارة اعلم ان الواجب في كفارة اليمين
الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية واحد
غير معين بناء على ان او لاحد الشيئين او الاشياء فيوجب
التخيير في موضع الانشاء ويتعين ذلك الواحد بالفعل لا بالقول
ويسمى واجبا مخيرا وزعم بعض الفقهاء من العراقيين والمعتزلة
ان الكل واجب على سبيل البدل فاذا فعل واحدها سقط
وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا
ترك الكل يعاقب على كل واحد منها لان التكليف بالمجموع
تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل ولنا منع انه تكليف بما
ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشرعه فيه يصير معلوما

وكلمة او لايجاب واحد لابعينه ولا يفهم منه ايجاب الجمع واوفي
قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك ومن وافقه فالامام مخير في
انواع العقوبات المذكورة في الآية في حق كل قاطع لان او
حقيقة في التخيير وعندنا هي بمعنى بل مجاز الصارف لها عن حقيقتها
وهو ان المذكور في الآية الكريمة اجزية بمقابلة جنايات متنوعة
من اخذ مال وتخويف وقتل وجمع بينهما وهذه تتفاوت في صفة
الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد ومقابلة
المتعدد بالمتعدد ظاهر في التوزيع ومقابلة اخف الجنايات بالاغلظ
وعكسه ينبو عن قواعد الشرع والسمع كيف وقد نزلت الآية
في قوم هلال بن عويمر الاسلمي فانه روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف
عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وادع ابا بردة هلال بن عويمر
الاسلمي ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عليه الصلوة والسلام
بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ
المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من
خلاف يده لاجل المال ورجله لاخافة السبيل ومن افرد
الاخافة نفي من الارض او حبس فيكون ورود السنة على
هذا التفصيل بيانا لاجمال هذه الآية وانما يجب الحد على من

من قطع على الناس يريدون الاسلام مع ان بنفس الارادة لا يثبت
الاسلام ومن جاء من دار الحرب على قصد الاسلام ووصل الى دار
الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على
اهل الذمة

٦ ولا يخرج عن كونه حربيا ولا يجب الحد على حربي وان كان مستامنا لان معنى يريدون الاسلام يريدون تعلم احكامه فانهم كانوا قد اسلموا من قبل وقيل جاؤا على قصد الاسلام صح

وان لعبده ودابته يقل ذا حر او هذا فقالا قد بطل
لانه اسم احد الشيئين فلا صلوح فيه للتعيين
وعنده التعيين كما احتملا اولى من الاهدار الذي التقي على
بجعل ما وضع للحقيقة عنه مجازا وان استحالت
وان مثل هذي الاستعارة قد انكراها عند الاستحالة
ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
فيما قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان هذا الكلام
لغو لا يثبت به شيء لانه وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما
على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي
يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد
المعين الذي هو العبد قال في التلويح وفيه بحث لان ايجاب العتق
انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام
اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات انتهى قال المحقق الشريف
اجيب بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من
الفقهاء بل ما تعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر
في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة
بين العبد ودابة لا تصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا

اذا صح

وهذا معنى كلام المصنف لان وضعه لاحدهما وهو اعم من الكل
انتهى قوله وعنده التعيين اه يعني ان عند الامام لما تعذر العمل
بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين
اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما
اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين وقوله يجعل
متعلق بالنفي اي وجد الاعمال اولى من الاهمال بسبب جعل ما
وضع للحقيقة التي هي احد الشيئين وهو لفظ او مجازا عن
التعيين اي الفرد المعين وان كان العمل بالحقيقة متعذرا
فيلغو ذكر ما ضم الى العبد فكانه قال هذا حر وسكت والا لما
فانكروا مثل هذه الاستعارة عند استحالة المعنى الحقيقي بناء
على اصلهما المتقدم وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم
دون التكلم كما مر في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني وارد في
التحرير على مذهب الامام انهم يمنعون التجوز في الضد وان
اجازه البيانيون والمعين ضد المبهم بخلاف الاكبر سنا منه
فان حقيقته لا تضاد مجازيته وهو العتق

وقد تجيء كالواو في الصراحة في موضع النفي او الاباحة
كقوله والله لا اكلم سعدا او سعيدا فقيل يأثم
اذا غدا احدهما مكلما ومرة يحنث لو كلمتهما

اعلم ان كلمة او تستعار للعموم فتصير شبيهة بواو العطف
وذلك اذا كان في موضع النفي او الاباحة كقوله والله
لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ويأثم

يأثم فقوله في النظم يأثم كناية عن الحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة
واحدة كما في الواو وهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
لما حنث بتكليم احدهما فبكلامهما كان ينبغي ان يحنث مرتين فاجاب
بقوله ومرة يحنث لو كلمتهما وانما لم يحنث مرتين لان تعدد
الحنث بهتك الاسم الجليل ولم يتعدد والهتك فلم يتعدد الحنث
وانما عمت في النفي لانها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء
الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء الجميع فقوله تعالى ولا تطع منهم
آثما او كفورا معناه ولا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق
النفي فتعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو الا اذا قامت قرينة حالية
او مقالية على انه لا انتفاء احد المنفيين فح يفيد عموم الشمول
كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند
ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا
يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على عموم النفي
بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا
كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير
في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع
بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي
فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي الجمع يجوز ان يكون بنفي واحد
الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب

يتعدد
المجموع

الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكذا
اذا اتى بلا المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو والضابطة انه
ان قامت قرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول
او بالعكس واما مثال العموم في موضع الاباحة فكما مثل في
الاصل نحو والله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما جميعا
من غير حنث فتكون بمعنى الواو كقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا
لبعولتهن الآية وهذا معنى ما اشار اليه ممثلا بقوله
وحالف ان لا يلاقي احدا الا فلانا او فلانا فخيرا
له ملاقيهما وتستعار ان فسد العطف لحتى وتعار
ايضا لالا ان وضرب الغاية محتمل كاو يتوب الآية
قوله وحالف بالجر عطف على الضمير المجرور في قوله بالبيت السابق
ويجوز ان يكون عطفا على قوله بتقدير مضاف اي وكقول حالف
ان لا يلاقي احدا على طريق اللف والنشر المرتب فالمثال الاول
للتعميم في موضع النفي وهذا للتعميم في موضع الاباحة قوله وتستعار
هو ابتداء كلام يعني ان او تستعار بمعنى حتى اذا فسد العطف
لاختلاف الكلام كما اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن
قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان
ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تقضيني حقي
اذ ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى
غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال الزمنك حتى تعطيني حقي او المناسبة
اثر او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار اختيار قاطع لاحتمال

هي
معا

الاحتمال الآخر سواء كان الوصول للغاية قاطع للفعل ولهذا ذهب النحاة
الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل له
بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم الآية اي
ليس لك من الامر في عذابهم او استئصالهم شيء حتى تقع
توبتهم او تعذيبهم ويجوز ان تكون بمعنى الا ان وان الا
والفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف دون كلمة
الا ان وان الا ان تقع بعدها ما لا امتداد له من الافعال كقول
الشاعر وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها او
تستقيما اذ المعنى الا ان تستقيم دون الى ان تستقيم
او حتى ان تستقيم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار
او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله
مضارع يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار
الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل
الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله
لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وفي غاية شرح
الجامع لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف
اي قوله والله لا ادخل او ادخل والكلام يحتمل الغاية لانه
تحريم فيحمل على الغاية مجازا فيصير دخول الاخرى غاية ليمينه
فاذا دخلها انتهت اليمين فلو دخل الاولى بعد ذلك لم يحنث
داود وعليه انه تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات مسلم عند النحاة

لانه تشبيه من التعقب او اورد العمل
فما تفاوت الامال لا الصار به

فالوجه ما بيناه آنفاً

مثل الى حتى لغاية انتهت والعطف مع قيام معناها ثبت
كاستنت الفصال حتى القرعى وقد اتى موضعها فى الافعا
ل غاية مثل الى المغيّة او غاية لجملة مبتدأة
ثم امتداد الصدر شرط قد علم مع انتهاء الآخر ان لم يستقم
فللمجازاة بمعنى لام كى او لا فللعطف فقط ولا
تخرجن على الذى قد ذكرا ما من مسائل الزيادات جرى

حتى الغائية تدل على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كانت جزءاً
منه كما فى اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما فى قوله تعالى حتى
مطلع الفجر وقد تكون عاطفة ويشترط فيها ان يكون المعطوف
جزءاً من المعطوف عليه اعلى او ادون فلا يجوز جاءنى الرجال حتى هند
وان يكون الحكم مما ينقضى شيئاً فشيئاً حتى ينتهى الى المعطوف لكن
بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق
الحكم بالمعطوف اولاً كما فى قولك مات كل اب لى حتى آدم ولا تتعين
العاطفة الا فى صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب
والاصل هى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظراً الى ان
المعطوف يجب ان يكون جزءاً من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه
حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف
المغايرة والمباينة كما فى جاءنى زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو وبكر
كما يمتنع بالجر وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور
خبرها او محذوف بقرينة الكلام وفى الكل معنى الغاية ففى استنت

استنت الفصال حتى القرعى يجوز العطف والابتدائية على ان
الخبر محذوف وعلى كلا الوجهين فيها معنى الغاية والفصال جمع فصيل
وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معاً فى حالة
العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل له بثر ابيض ودواؤه الملح فهما
مثل يضرب لمن تجاوز حده فى التكلم مع من هو ارفع منه قوله وقد
اتى موضعها فى الافعال غاية يعنى موقع حتى فى الافعال يجعل غاية
بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأة كقولك سهرت حتى [illegible] او غاية
هى ما بعدها جملة مبتدأة كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند
وذلك لانها فى الاصل للغاية فوجب العمل بها وعلامة الغاية
انه يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح
الآخر للدلالة على الانتهاء فان لم يستقم اى لم يوجد احد المعنيين
المذكورين او كلاهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كى لمناسبة بين
المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذى هو سبب ينتهى بوجود
الجزاء عادة كما ينتهى بوجود الغاية وانما يحمل على المجازاة اذا صلح
الصدر سبباً ولم يصلح الآخر غاية ونظيرها لم يكن الصدر قابلاً
للامتداد قولك عبدى حر ان لم اخبر فلاناً بما صنعت حتى يضربك
فلا تجعل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كى
فاذا اخبره ولم يضربه بر فى يمينه ونظيرها لم يكن الآخر صالحاً
للانتهاء قولك عبدى حر ان لم اضربك حتى تضربنى فضربه ولم يضربه
المضروب بر ايضاً لان الضرب وان كان فعلاً ممتداً لكن الضرب
من المضروب لا يصلح دليلاً على الانتهاء بل هو داع الى زيادة

الضرب فيحمل على الجزاء اما لو قال ان لم اضربك حتى تصيح لا يبر الا بوجود
الصياح بعد الضرب لان الضرب فعل ممتد والصياح يصلح غاية له
بخلاف المسالتين الاولين وان تعذر الحمل على المجازاة حمل على العطف
المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا تخرج مسائل الزيادات وهي ما ذكره
محمد رحمه الله تعالى في رجل قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى
تصيح او حتى تشتكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى يدخل الليل ثم
ترك الضرب قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
بطريق التكرار فيجعل غاية حقيقة كما تقدم فاذا امتنع عن الضرب
قبل الغاية يحنث الا في موضع يغلب على الحقيقة عرف في ترك
ويعتبر العرف كما لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت فهذا
يحمل على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال عبده حر ان لم آتك
حتى تغديني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للدلالة
على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن حملها على حقيقة
الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فيحمل عليه فيكون
المعنى لكي تغديني فكان شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء
بالغداء وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك
كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية
للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح اتيانه سببا
لفعله ولا فعله جزاء الاتيان نفسه لان المكافي غير المكافى فلم تصلح
للمجازاة فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام فكان شرط البر
وجود الامرين حتى اذا اتاه فلم يتغد اصلا حنث ولو تغدى غير

غير متراخ عن اليوم بره واذا استعير للعطف فهو بمعنى الفاء دون
الواو لان الفاء للتعقيب فكان التي تناسب بينه وبين الغاية اشد

واحرف الجر على الاطلاق منها حرف الباء للالصاق
ويصحب الاثمان حتى لو اشترى عبدا بكر حنطة صح الشراء
وقبل قبض صح ان يستبدلا الا اذا اضافه للكر لا

اي ومن حروف المعاني حروف الجر سميت حروف الجر لانها تجر
معنى الفعل الى الاسم قال الرضي والاظهر انه قيل لها حروف الجر
لانها تعمل اعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وبعضها
حروف النصب فالباء للالصاق هو تعليق الشيء بالشيء
وايصاله به وظاهر المتن انها موضوعة للالصاق فقط وقيل
وهذا معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيبويه وقد ذكر في المغني
ان لها اربعة عشر معنى الاول الالصاق الثاني التعدية
نحو ذهبت بزيد الثالث الاستعانة نحو كتبت بالقلم
الرابع السببية نحو انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل الخامس
المصاحبة نحو اهبط بسلام اي معه والسادس الظرفية
نحو ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة والسابع البدل نحو
فليت لي بهم قوما والثامن المقابلة وهي الداخلة على الاعواض
كاشتريت بالف والتاسع المجاوزة كعن نحو فاسئل به خبيرا
والعاشر الاستعلاء نحو فاذا مروا بهم يتغامزون والحادي عشر
التبعيض اثبته جماعة وجعلوا منه عينا يشرب بها عباد الله
قيل ومنه امسحوا برؤسكم والظاهر ان الباء فيهما للالصاق

فليت لي بهم قوما اذا ركبوا
شنوا الاغارة فرسانا وركبانا

الثاني عشر القسم الثالث عشر الغاية نحو وقد احسن بي
والرابع عشر التأكيد قوله وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت
منك هذا العبد بكر من حنطة يكون الكر ثمناً وظاهره ان الباء
فيه للالصاق وهو قول فخر الاسلام ووجهه ان المقصود في
الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء
على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات وجعلها صدر الشريعة للاستعانة
فيدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد لان المقصود
الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات
بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد فيصح الاستبدال بالكر
قبل قبضه كما في سائر الاثمان اذ لو كان مبيعاً لما جاز الاستبدال
به قبل القبض عيناً او ديناً بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر
فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد فان الحنطة
تكون سلماً حتى لا يجوز الا مؤجلاً ولا يصح الاستبدال به قبل
القبض لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد الصق الكر بالعبد
الذي هو اصل في البيع اذ المبيع اصل فيه حتى يشترط وجوده
لصحة البيع واذا لم يكن موجوداً يكون ديناً والمبيع الدين يكون سلماً

لو قال ان اخبرني عمرو بمقدم الحاج فعبدي حر
او انه قدم حيث يشترط وقوعه في صورة الباء فقط
ان تخرجي الا باذني اشترطوا تكراره ودونها لم يشترطوا
لو قال ان اخبرني عمرو بمقدم الحاج فعبدي حر يشترط وقوع

وقوع المخبر به في نفس الامر فكان اخباره ملصقاً بالقدوم الصادق
الواقع حتى لو كان كاذباً لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان
فلاناً قدم فهذا يقع على مطلق الخبر صادقاً او كاذباً لانه لم يوجد في
كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها في موضع
المفعول الثاني فلا بد من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجئ
بدونه فلم يبق فرق بينهما قلنا سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نسلم
عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تضمن الاسناد وهو
لا يقتضي التصدق ولو قال ان تخرجي من الدار الا باذني فانت
طالق يشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو
يقتضي ملصقاً وملصقاً به فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجاً
ملصقاً باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط
في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجاً الا خروجاً باذني وصار كل
فرد من افراد الخروج مقيداً بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه
يحنث ويكون هذا من قبيل لا آكل اكلاً لان المقدر كالملفوظ
لا من قبيل لا آكل لما سيجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام
ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من
ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم
ليس كما ينبغي لانه انما يكون نكرة في موضع النفي اذا كان من
قبيل المحذوف كما في الاستثناء المفرغ واما ما دل عليه الفعل فلا يوصف
بالعموم والنكرة في موضع الشرط كهي في موضع النفي بخلاف قوله
الا ان اذن لك فانه لا يشترط تكرار الاذن فان اذن لها مرة فخرجت

ثم خرجت مرة بلا اذنه لم يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا
ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية و
المناسبة بين الغاية والاستثناء ظاهرة فيكون معناه الى
ان اذن فكان الخروج ممنوعا الى وقت الاذن وقد وجد مرة
فارتفع المنع قال في التلويح لقائل ان يقول هناك وجه ثالث
يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو على حذف الباء اى الا
بان فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع
كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض
واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام
مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه مختل
لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن في قوله تعالى لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية
وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي انتهى وقد يجاب بان
التقدير خلاف الاصل لا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة هنا
وعورض بان المصير الى المجاز في كلمة الا مع امكان الحقيقة خلاف
الاصل ايضا

ان يكون صح

والباء للتبعيض في نحو امسحوا عن الامام الشافعي صحيحا
ومالك يقول لانها صلة وللصوق عندنا مستعملة
لكنما دخولها في الة قد اقتضى مسح المحل جملة
وحيثما قد دخلت محله لا تقتضي استيعابه في الجملة

لذاك قلنا اكثر اليد المراد ثم بذا الطريق تبعيض يراد
قال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض كما
نقل عنه النووي في شرح المهذب وقال مالك انها صلة ويرد
على الاول ان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كان للتبعيض مع
انه للالصاق لكان مشتركا وهو خلاف الاصل ولتكررت
الدلالة اعني من والباء والاصل عدمه وعلى الثاني ان فيه الغاء
الحقيقة من غير ضرورة بل هي عندنا للالصاق الذي هو حقيقتها
والتبعيض فيهما ثبت بطريق آخر لا بالباء وبيانه ان المسح لا بد له
من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى
المحل فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحائط بيدي لانه
اضيف الى جملته وان دخلت في المحل بقي الفعل متعديا الى
الآلة وهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق
الفعل بالمحل وصار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه
فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس
فيكون التبعيض مستفادا من هذا الاخير الوضع واللغة على ما
روي عن الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح
بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد
التبعيض فان في اعتبار اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل
على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى
الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي
الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عم

وذلك حاصل ببعض الرأس صح

بمقدار الناصية وهو الربع لان الفعل يتعدى الى الآلة العادية
وهو اليد فالمامور استيعابها ولا تستغرق غالبا سوى
ربعه فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما قال الشافعي
على للالزام ولكن ان دخل في محض تعويض فبمعنى الباء حصل
وفي الطلاق فكذا عندهما وعنده للشرط جاءت فافهما
على للاستعلاء حسا او معنى كقولك زيد على السطح وفلان
علينا امير واسد علي وفي الحروب نعامة فاذا قيل له علي الف
فمعناه الايجاب والالزام والاستعلاء فيه معنوي لان الدين
يعلو المكلف ويقال ركبه دين وفي المغني انها حرفية واسمية
فالحرفية انها تسعة معان وعدها والاسمية انها تكون بمعنى فوق
وظاهر كلامهم انها للاستعلاء حقيقة ولبقية المعاني مجاز
لما علم ان المجاز اولى من الاشتراك وذكر الرضي ان الاستعلاء
في الدين مجازي لان الحقوق راكبة لمن تلزمه فقوله له علي
الف درهم يكون دينا الا ان يقول وديعة او اراد به
الوديعة متصلا اما لو فصل فلا والابراء كالاقرار فلو ابراه
من ماله عليه دخل فيه كل دين من قرض وثمن مبيع وغصب
ولا تدخل الامانات كلها ولو ابراه مما له عنده كان بالعكس
كما في البزازية فان دخلت في المعاوضات المحضة المالية
كالبيع والاجارة والنكاح نحو بعت هذا على الف واحمله
على الف وتزوجتك على الف كانت بمعنى الباء اتفاقا
مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق في اقتضاء عدم

الانفكاك والمراد بالمحضة ما خلا عن معنى الاسقاط فلا تحمل على
الشرط لانها لا تقبل التعليق والشرط حتى لا يصير قمارا وكذا
اذا قالت استعمل في الطلاق عندهما فانها تكون بمعنى الباء لكون
الطلاق على مال معاوضة من جانبها ولهذا كان لها الرجوع قبل
كلام الزوج وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى للشرط فيكون ما بعدها
شرطا لما قبلها وكونها للشرط اقرب الى الحقيقة لانها في اصل
الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط فلهذا رجحه الامام عملا
بالحقيقة والطلاق يقبل التعليق بالشرط فحمله على معناه الحقيقي
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها
واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط واجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب الثلث عندهما لانها بمعنى
الباء عندهما فتكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض
تنقسم على اجزاء المعوض قال في التلويح وتحقيق ذلك ان
ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء
من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر
بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة
ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء
الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على
الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف
فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة
والمقابلة فيثبت التوزيع انتهى

ومن للتبعيض اتت فان يقل من شئت منهم عتقه اعتق
جاز له عند الامام مطلقا سوى الواحد حيث اطلقا

قال فخر الاسلام واما من فللتبعيض هو اصلها ومعناها الذي
وضعت له وتبعه في المتن والظاهر منهما انها حقيقة فيه
مجاز فيما سواه قال في التلويح والمحققون على ان اصلها ابتداء
الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان
اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد
لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد
بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة
اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء
او انتهاء انتهى قيل اطلاق الغاية على المسافة مجاز بمرتبتين
حيث اطلق الغاية اولا على آخر جزء من الشيء لمجاورته
وبين النهاية ثم اطلق اسم آخر جزء على الكل والتوجيه الخالي
عن التعسف ان يقال ان الغاية مستعملة في معناها الحقيقي
وهي جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما
اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه
الغاية وانما يلزم ان لو كان اضافتهما اليه اضافة الاجزاء
الى الكل كما توهمه الشارح وفيه انه كما تمتنع الاضافة في نحو
انسان زيد تمتنع الاضافة في نحو زيد انسان فالاولى ان يقال
هو على تقدير مضاف اي ابتداء ذي الغاية وانتهاء ذي الغاية
وهو الفعل الذي جعل ابتداء وانتهاء له كالسير في قولك سرت من البصرة

البصرة الى الكوفة فان له ابتداء وانتهاء ومن وضعت لابتدائه
والى لانتهائه ومما يتفرع على كونها للتبعيض ما اذا قال من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه فللمخاطب ان يعتقهم الا واحدا
منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض
وهي من فوجب العمل بحقيقتهما مهما امكن فصار بعتق ما عدا الواحد
عاملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا حملا لمن على التبيين
دون التبعيض

ولانتهاء غاية الى فان ... قامت بنفسها كنحو بعت من
هنا الى هنا هما لم يدخلا ... او لم تقم فالاصل ان تناولا (?)
ما وراها بالخروج خصا ... كالمرفقين يدخلان نصا
اما اذا لم يتناولها الكلام ... او شك لا كالليل في ختم الصيام

اختلف في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا
والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير
دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى
للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن
يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية
والاصوليون قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي
موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل نحو
بعت منه هذا الحائط الى هذا الحائط فلا تدخل الغايتان اعني
الحائطين لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا
وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره

متناولاً للغاية اي واقعاً على المغيا والغاية جميعاً تدخل وكان
ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتبقى الغاية داخلة كالمرافق في قوله تعالى
وايديكم الى المرافق عند علمائنا الثلاثة لان اسم اليد عند الاطلاق
يتناول الجارحة الى الابط فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل
الغاية تحت حكم المغيا وان كان صدر الكلام لا يتناول الغاية
كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل حيث لم يدخل الليل
في حكم الصوم لعدم تناوله اياه واما اذا شك في التناول
مثل ما اذا حلف لا يكلم فلاناً الى رجب فان الاجل يدخل عند
ابي حنيفة في رواية الحسن لان صدر الكلام يقتضي التابيد
فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل
للظرف في واختلفوا كما يأتي في الحذف والاثبات في ظرف الزمان
فسويا وفرق الامام بينهما اذ نوى التمام
وان تضف الى المكان دفعا في الحال ما لم ينو فعلا تضمنا
في المظروف واختلف في حذفه واثباته فقال ابو يوسف ومحمد
هما سواء في قول الرجل انت طالق في غد وغداً حتى لو نوى آخره
في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غداً لان حذف
حرف في واثباته في الكلام سواء فلا فرق بين قوله خرجت يوم
الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وفرق ابو حنيفة رحمه الله تعالى بينهما
وقال لو نوى في قوله في غد آخر النهار يصدق ديانة وقضاء وفي
قوله غداً يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به
الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه لانه شابه المفعول به فلابد

لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة
في موضع الغاية تشككا فلم تدخل
صح

فلابد ان يكون واقعاً في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار
فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا
ثبت في يصير الظرف جزءاً مبهماً من النهار فيكون نيته بياناً لما ابهم
لا تغييراً لحقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة واذا اضيف الطلاق
الى المكان بان قال انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث
ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان يضمر الفعل
بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفاً للطلاق شاغلاً له لانه عرض
لا يبقى فصار بمعنى مع مجازاً لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق
بالدخول الا انه لا يكون شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه
مع للقران والتقديم اتت قبل والتاخير بعد وردت
وفي الطلاق حكمها الضدية لحكم قبل وترى الوصفية
اذا اضيفت للكني والا فصفة لما يكون قبلا
اعلم ان حقيقة كلمة مع للمقارنة فاذا قال لزوجته التي دخل
بها او لم يدخل بها انت طالق واحدة مع واحدة او معها
واحدة تطلق ثنتين لان مع للقران فتوقفت الاولى على
الثانية تحقيقاً لمراده فوقعا معاً وكذا لو قال انت طالق مع موتي
او مع موتك فانه لغو لا يقع به شيء لانه اضاف الطلاق الى حالة
منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد منهما
واما قبل فللزمان المتقدم على ما اضيفت اليه فلو قال لها انت
طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجود

مابعده بخلاف مالو قال قبيل غروب الشمس فانها لا تطلق الا قبيل الغروب
ذكره الهندي وبعد للزمان المتأخر عما اضيفت اليه وحكمها في
الطلاق ضد حكم قبل فاذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان
صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل
واحدة تقع واحدة لفوات المحلية للاخرى وثنتان لو قبلها لان
الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه وقع قبل
هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال
طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها واحدة البعدية
صفة للاخير فيقع بالاولى وتلغو الثانية وفي المدخولة يقع ثنتان
في الكل وكذا الاقرار كذا في التحرير فيلزمه درهمان في مثل علي
درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم
اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا في التلويح فبطل ما في
بعض الشروح انه يلزمه درهمان الا في قوله درهم قبل درهم فواحد
وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما بعده فلو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لفوات المحلية
كما بينا بناء على ان القبلية صفة للاولى ولو قال انت طالق
واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقعان

فدرهم صح

وعند للحضرة وهي لا تدل على اللزوم قائل مهما يقل
عندي الف درهم فضة كانت وديعة بغير قرينة
عند في الظروف المكانية ولا تقع الا ظرفا او مجرورة بمن ودول

قول العامة ذهبت الى عنده لحن وقد تاتي للزمان مجازا نحو الصبر
عند الصدمة الاولى فاذا قال قائل عندي الف درهم كانت
وديعة فان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم كما يقال وضعت
الشيء عندك فانه يفهم منه الاستحفاظ دون اللزوم في
الذمة ولا يثبت الدين الا ان يقول دينا وفي التحرير عند للحضرة
وهو اعم من الدين والوديعة وانما تثبت باطلاقها كعندي الف
لاصالة البراءة فيتوقف الدين على ذكره معها انتهى ولعلهم
قالوا كان امانة كان اولى لانه لا دليل على تعيين الوديعة فانها
امانة خاصة وليس حكم الامانات سواء لانه لو خالف في الوديعة
ثم عاد الى الوفاق لا يبرأ وفي غيرها يبرأ ومن فروعها ما في
البزازية لو قال برئت اليك مما لك عندي فقال نعم دخل فيه
المضاربة والوديعة والعارية وكل شيء اصله امانة الا الدين
واستعملوا غير الوصف النكرة كما الاستثناء اتت مفردة
كقوله له علي درهم غير كذا بالرفع تاما يلزم
وان يقل بالنصب كان استثناء يلزم فيه ما عدا المستثنى
لما كانت غير مما لا يتعرف بالاضافة جاز وقوعها وصفا للنكرة
وهي مما لازم الاضافة معنى ويجوز ان تقطع عنها لفظا ان
فهم معناه وتقدمت عليها كلمة ليس وقولهم لا غير لحن فمثال
الوصف قوله له علي الف درهم غير دانق فيلزمه درهم تام
لان المعنى علي درهم مغاير للدانق ولو قال بالنصب كان
استثناء ويلزمه درهم الا دانقا

ثم حروف الشرط منها فاعلم والاصل ان يستعملا في معدوم
فان يقل ان لم اطلقك فانت طالق بدون موت لم يمين

المراد من الحروف الادوات اعم من ان تكون اسماء او حروفا
تغليبا او مجازا وللشرط اطلاقان احدهما تعليق مضمون
جملة على اخرى الثاني في مضمون الجملة الاولى ومنه قولهم الشرط
معدوم على خطر الوجود وان اصل حروف الشرط ان تجردها للشرط
واما غيرها فمع خصوصية زمان ونحوه واشتراط مدخولها ان يكون معدوما
على خطر الوجود ولا يختص بان بل هو في سائر الادوات ما عدا اذا
فانها استعملت في محقق لا بد له من نكتة على عكس اذ افادنا ان
ان لم اطلقك فانت طالق لا تطلق حتى يموت احد الزوجين
ففي موته اتفاق وفي موتها خلاف والصحيح الوقوع والمراد الوقوع
في آخر جزء من حياة احدهما لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها
فلا يقع المعلق به فاذا كانت غير مدخول بها فلا ترث وان كانت
مدخولا بها فلها الميراث بحكم الفرار ثم اعلم انه محل التوقف الى موت
احدهما اذا لم تقم قرينة على الفور اما مع القرينة فلا توقف كما
لو قالت طلقني طلقني فقال ان لم اطلقك فانت طالق كان للفور كما في القنية
وتمامه في فتح القدير ولا خصوصية للطلاق بل كل فعل وقع بعده فهو
كالطلاق

للظرف والشرط اذا على السوا ويسقط الوقت كان لدى الجزا
اليه قد مال ابو حنيفة متبعا قول نحاة الكوفة
واهل بصرة لوقت جعلوا حتما وللشرط اذا استعمل

مثل

مثل متى فانها للوقت لا يسقط اصلا عنها قد نقلا
ففي اذا ما لم اطلق لم يقع الا بموت واحد فالا وقع
كالفي مثل متى ولو كان عن الامامين روية فاستبن

اذا عند الكوفيين تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها
مرة كقوله واذا تصبك خصاصة فتجمل فكانت للشرط جازمة
للفعلين ولا يجازى بها اخرى فيكون لمجرد الوقت كقوله واذا تكون
كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب فاذا جوزي
بها سقط عنها الوقت فصارت كان لمحض الشرطية والى هذا
هذا القول مال ابو حنيفة رحمه الله وظاهره انها اذا استعملت
للشرط لا تكون حرفا بل هي باقية على اسميتها وفي كلام فخر الاسلام
انها حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر
عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما تستعمل في المشكوك تنزيلا له
منزلة المقطوع والظاهر من كلام فخر الاسلام انها حرف جي
بها لمجرد الربط واما التنزيل لمقتضى المقام فمما لا ينكره احد
ورجح حرفيته في التحرير وقال قد تكون الكلمة حرفا واسما وفي المغني
والجمهور على انها لا تخرج عن الظرفية وعند البصريين هي للوقت حقيقة
فتضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد
الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى
اي وقت غشيانه فانه بدل من الليل وقد تستعمل للشرط من غير سقوط
الوقت مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا
بخروجك لخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوا بمنزلة

واذا تصبك خصاصة فتجمل

ادوات الشروط من كل وجه فلم يجزموا جوابها المضارع لفوات
معنى الابهام اللازم للشرط فجزم الفعل بها عندهم لا يجوز الا
في ضرورة الشعر تشبيهاً للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان
واما استعمالها في الشرط من غير جزم فشائع مستفيض
وكذلك متى فانها لا يسقط عنها معنى الوقت بحال الا ان استعمال
متى للشرط وجزم المضارع بها مما لا نزاع فيه وفي التلويح والعجب
انهم جعلوا اذا متمحضاً للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ
جازماً للمضارع مستعملاً فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى
متمحضاً للشرط مع دوام ذلك فيها انتهى والامامان قد اختارا
قول البصريين كما اختار الامام مذهب الكوفيين فاذا عنده
كان وكمتى عندهما ويظهر الخلاف فيما اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك
فانت طالق لا يقع الطلاق عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في
قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ مقارناً للفراغ عن كلامه
مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن
التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما
اذا لم ينو شيئاً اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق
والكاف في قوله كما في المفاجاة بمنزلة قوله في المتن يقع كما فرغ
وروي عن الامامين اذا قال انت طالق او دخلت الدار انه بمنزلة
ان دخلت الدار لتحمل لو للاستقبال كان للمواخاة بينهما في
ان كل واحد منهما يعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جواباً
للاولى **وكيف للسؤال عن حال اذا صح والا بطلت ثم لذا**

يرى ابو حنيفة فيما ثبت ايقاعه في انت حر كيف شئت
كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبني على
الفتح للخفة وهو للاستفهام عن الاحوال قال سيبويه كان
القياس ان يكون شرطاً لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا
انه يدل على احوال وصفات لا اختيار للعبد فيها كالسقم والصحة
والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن
وفي الصحاح اذا ضممت اليها ما يجازى بها كقولك كيفما تفعل
افعل فان استقام السؤال عن الحال حمل عليه والا بطلت اي
كيف ولم يصح ان تكون للحال ولذا اي ولبطلان السؤال عن الحال
قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع فلا مشيئة
له لتعذرها لانه بعد وقوعه لا كيفية له وهو مراد من قال ان العتق
لا كيفية له قال في التلويح لقائل ان يقول انه يكون معلقاً ومنجزاً على مال
وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقاً او مقيداً بما يأتي من الزمان وكل
هذه كيفيات وقال في المبسوط في مسألة انت حر كيف شئت
انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ
في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند
ابي حنيفة انتهى واجيب عنه بان الكيفية في الاعتاق لا في العتق
اذ هو وصف شرعي يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد
الوقوع بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع اذ يصير بعده مثلاً بائناً
بمضي العدة بعد ان يكون رجعياً ورد هذا الجواب بانه ليس مقصود
الشارح اثبات الكيفية للعتق بعد الوقوع كيف وقد صرح بعده

بخلافه بل مقصوده انه جعل المصنف انتفاء الكيفية بالنسبة الى العتق
موجبا لعدم صحة تعلق الكيفية مطلقا فوجب عدم صحة التعليق
وبطلان التفويض عند ابى حنيفة لان تعلق الاصل بالمشية
فيقع وبعد وقوعه لا مشية لعدم الكيفية بعد الوقوع واما عندهما
فيجوز ان تتعلق الكيفية بصدر الكلام ولا يبطل التفويض لانه
عندهما يتعلق الاصل بالمشية ايضا وثبوت الكيفية وان
لم يكن بعد الوقوع يكفي لصحة تعلقها بصدر الكلام وثبوتها مع
الاصل ويؤيد هذا ايراد كلام المبسوط وتفريع قوله فعلم هذا وعندهما
لا يعتق ما لم تشأ في المجلس كما في المبسوط وذكر في الكشف انه اذا شاء
عتقا على مال والى اجل او بشرط او شاء التدبير ينبغي ان يثبت ما شاء
بشرط ارادة المولى ذلك على قولهما

وفي طلاق واقع بوحدة رجعية والقدر والوصف لها بنية
فالاول ما لا يقبل الاشارة فاصله كالوصف في العبارة

قال ابو حنيفة فيمن قال لامرأته انت طالق كيف شئت
تطلق قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة
ولا مشية لها وان كانت موطوءة فالتطليقة الواقعة رجعية
والمشية اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت البائنة وقد
نواها الزوج تطلق بائنة وان شاءت ثلاثا وقد نوى الزوج
تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها
شاءت غير ما نوى الزوج فلا يعتبر وعندهما لا يقع شيء ما لم تشأ بالمشية
فاذا شاءت فمذهبهما كما قال ابو حنيفة فعندهما تعلق الاصل

وقد نوى الزوج ثلاثا صح

وان شاءت ثنتين وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية صح

بالمشية ثم تطلق وتحقيق كلامهما ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات
الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وحاله
سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثره
واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت
الملك في البيع والحل في النكاح والوصف مفتقر الى الاصل
فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل والباء في
قوله بوحدة للملابسة اي ان الايقاع في صورة الطلاق كما
اذا قال انت طالق كيف شئت يقع ملتبسا بوحدة اي
واحدة ويجوز ان يكون معنى بوحدة اي واقعا بنفس هذا
اللفظ اي لفظ انت طالق من غير احتياج الى النية واما في القدر
والوصف فيحتاج اليها

فما لم تشأ صح

للعدد الواقع كم فان قال طلقت كم شئت فلم تطلق بحال
ما لم تشأ حيث واين اسما مكان فان تعلق بهما فلا تبان
ما لم تشأ وقوعه في المجلس وفي اذا وفي متى لا نفس

قوله للعدد الواقع كم اي بالنظر الى الطلاق واما مطلقا فلا
دلالة له على وقوع شيء من المعدودات كذا في التقرير وذكر في
المغني انها خبرية بمعنى كثير واستفهامية بمعنى اي عدد ويشتركان
في خمسة الاسمية والابهام والافتقار الى التمييز والبناء
ولزوم التصدير ويفترقان في خمسة وهي ان الكلام مع الخبرية
محتمل للتصديق والتكذيب والمتكلم بها لا يستدعي من
مخاطبه جوابا والمبدل منها لا يقترن بالهمزة وتمييزها مختص
بالمفرد وتمييزها واجب الخفض بخلاف الاستفهامية انتهى

فقوله انت طالق كم شئت استفهامية بمعنى اى عدد شئت
فقولهم للعدد الواقع اى الذى سيقع مقيداً بالمشيئة فانها
لا تطلق ما لم تشأ فى المجلس وفى رواية بطل لانه خطاب واحد
فيقتضى جواباً فى الحال ولها ان تطلق نفسها ما شاءت لانه
فوض اليها اى عدد شاءت كذا فى الهداية وظاهره انه لا يتوقف
على نية الزوج بخلافه فى كيف لكن ذكر فى الكشف انه رأى بخط
شيخه معلماً بعلامة البزدوى ان مطابقة ارادة الزوج شرط
لانه لما كان للعدد والمبهم احتيج الى النية واثره فى التقرير والظاهر
خلافه كما يفهم من كلام الهداية حيث واين اسمان للمكان اى
المكان المبهم واين مبنية على الفتح وفى حيث يجوز الضم
والفتح والكسر اما الضم فلمشابهتها الغايات واما الكسر
فلالتقاء الساكنين واما الفتح فلاستثقال الكسر مع الياء
فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لا تطلق
قبل المشيئة ويتوقف على المجلس لانهما ظرفا المكان
ولا اتصال للطلاق بالمكان فلغا ذكره وبقى ذكر المشيئة
فى الطلاق مقتصراً على المجلس فان قلت اذا الغا ذكر المكان
كان فى قوة قوله انت طالق شئت فينبغى ان يقع فى الحال كما
فى قوله انت طالق دخلت الدار قلنا لما تعذر العمل بالظرفية
جعلت مجازاً عن حرف الشرط لمشاركتهما فى الابهام والحمل
على الاستعارة اولى من الالغاء فان قيل لم لا تجعل بمنزلة
اذا ومتى وفيه رعاية معنى الظرفية ايضاً قلنا لما جعلت مجازاً

كما تقدم

مجازاً لمعنى الشرط كان معنى ان اولى اذ هو الاصل فى باب الشرط
وما عداه ملحق به كذا فى الفوائد الظهيرية ولقائل ان يقول لما
جعلا مجازاً لمعنى الشرط فالشرط الذى فيه جهة الحقيقة اعنى الظرف اولى

ما بعلامة الذكور جمعا   عم لدى الخلط الفريقين معا
ومفردات لم يعمهما   كما بجمعهن خصصهنا
محمد لو قال امنونى   على بنى وهو ذو بنين
مع بنات عمهن المذكور   لا فى بنات يتناول الذكور
وان على بنى وهو ذو بنات   لا غير لم يدخلن فى ذاك البنات

ذكر شمس الائمة من جملة حروف المعانى الحروف الموضوعة
لعلامة الذكور والاناث فالجمع المذكور بعلامة الذكور
يتناول عندنا الذكور والاناث لدى الاختلاط على وجه الحقيقة
كذا قيل ولعل المراد الحقيقة العرفية دون اللغوية وقال الاكثر
انه مجاز لانه خير من الاشتراك فلا يتناول الاناث الا بقرينة
ولو ذكر بعلامة التأنيث لا يتناول الا الاناث بالاتفاق فان
تناولهما بعلامة الذكور فيه مساغ التغليب دون ما هو
بعلامة الاناث واستدل على عدم التناول بقوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات الآية فلو كان لفظ المسلمين يتناول
الفريقين لكان ما بعده تكراراً لا فائدة وقيل فى سبب
النزول ان النساء يشكون الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
فقلن ما بالنا لم نذكر فى القرآن فانزل الله تعالى هذه الآية فلو
كانت صيغة الذكور تتناولهن مع الرجال لم يكن لسؤالهن معنى ودفع من اهل اللسان واجيب ح

بانّ من عادة الفصحاء تغليب الذكور على الاناث في الخطاب وادخال
الاناث تبعاً للذكور كما انهن اتباع لهم في اصل الخلقة واما قوله تعالى
انّ المسلمين والمسلمات فلتطييب قلوبهن على ما ذكر في سبب
نزول الآية فكان مرادهن انما هو التخصيص بالذكر مع اعتقادهن
الوجوب في خطابهن بصيغة الذكور واما الجمع بعلامة الذكور
فلا يتناول الاناث المفردات وحدهن بدون تغليب واذا ذكر بعلامة
التأنيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد في السير الكبير اذا قال
المستأمن آمنوني على بنيّ وله بنون وبنات انّ الامان يتناول
الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال
آمنوني على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن

صريحهم ما ظهر المرادُ به ظهوراً بيناً يفادُ
مجازاً او حقيقةً كانت خ والحكم للنية غير مفتقر

اعلم انّ كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان ظاهراً في نفسه
بحيث لا يستتر المراد منه فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر
صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب
الاستعمال صريح وغير الغالب كناية فالصريح والكناية اللذين
هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز
صريح وكناية في المعنى المجازي فالاقسام الاربعة اعني المجاز والحقيقة
والصريح والكناية ليست اقساماً متباينة اما عند علماء الاصول
فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظاً
مستعملاً والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما

معنى حقيقياً او مجازياً واحترز بقوله في نفسه في الصريح عن استتار
المراد بواسطة غرابة اللفظ وذهول السامع عن الوضع او
القرينة او نحو ذلك وبقوله في نفسه في تعريف الكناية عن
انكشاف المراد بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم
داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية واما عند علماء
البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثانٍ ملزوم له اي
لفظ استعمل في معناه الموضوع لكن لا ليتعلق به الاثبات
والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه
فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب
كما يقال فلان طويل النجاد قصداً بطول النجاد الى طول القامة
فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى
الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى
بل يداه مبسوطتان والرحمن على العرش استوى وبعضهم
يسمي مثل هذا مجازاً متفرعاً على الكناية وبعضهم يسميه كناية
بناءً على تعريف الكناية بانها ما استعمل في المعنى الثاني لكن
مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر ومال
صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى
الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن
الاستهانة والسخط فان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به
والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر مجاز
اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر ثم ان كون الكناية من قبيل

الحقيقة صريح في المفتاح وغيره قوله ظهوراً بيناً يخرج الظاهر دون النص
والمفسر والمحكم كما عرفت فانها من قبيل الصريح خلافاً للبعض مجازاً
كقوله لا اكل من هذه النخلة فانه صريح مع انه مجاز او حقيقة كقوله
انت حر وانت طالق وبعت ونكحت وظاهر كلام فخر الاسلام
وتبعه في التقرير ان معناها اتفق عليه اهل اللغة والاصطلاح بخلاف
نحو الصلوة والحج والزكوة فانها لم تبق على معانيها اللغوية وبه
اندفع ما ذكره بعضهم من ان المسائل المذكورة اعني انت حر صالح
للحقيقة والمجاز وحكمه شرعاً يتعلق بنفس الكلام نواه او لم ينوه
حتى لو طلق او اعتق مخطئاً وقع اي قضاءً واما في الديانة فلا بخلاف
الهازل فانه يقع عليه قضاءً وديانةً ثم لا بد من القصد بالخطاب
بلفظه عالماً بمعناه كما في فتح القدير وبهذا ظهر في القنية امرأة
كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق لانه
لم يقصدها بالخطاب

وسم ما قد خفي المراد ... به كناية ولا يفاد
ما لم تقم قرينة عليه ... كلفظة الضمير في ابيه
مجازاً او حقيقة لا تعمل ... بها بغير نية تفصل

الكناية اما من كنيت وهو الافصح او من كنوت فالياء منقلبة
عن الواو على غير قياس ومعناها اصطلاحاً ما استتر المراد
به بحيث لا يفيده الا بقرينة سواء كان حقيقةً او مجازاً اي
استعمله المتكلم قاصد الاستتار لكونه مقصوداً عنده
لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهراً في اللغة مثل الفاظ الضمير

فان قيل ما الفرق بين الكنايتين في مصطلح الاصوليين واهل المعاني
قلنا الظاهر ان بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً فان كل ما هو كناية
عند البيانيين كناية عند الاصوليين بدون العكس كما في التقرير
وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من
دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه

ثم كنايات الطلاق سميت ... بها مجازاً ولهذا وقعت
بوائناً الا انت واحدة ... واعتدي واستبري الهندي الفائدة

انما سميت كنايات الطلاق كبائن وحرام كنايات مجازاً
لانه لا استتار في معانيها بل ظاهرة لكل احد من اهل اللسان
لكنها شابهت الكنايات من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ
وتعمل فيه مثلاً البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة
وهي متنوعة انواعاً مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد
في نفسه بل باعتبار ابهام المحل يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها
لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين
البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام
نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم
كون الواقع به رجعياً ولا يخفى ان فيه نوع تكلف اذ للقائل ان يقول
ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا
لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان ما اراد بها المتكلم ظاهر لا استتار فيه فممنوع
كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون

الذي صح

بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر
المراد منه سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا
ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا
الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار
المراد كذا في التلويح ويمكن الجواب بان كنايات الطلاق كنايات
حقيقة في انفسها ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية اذ لو
كانت كناية عن انت طالق لزم ان لا يقع به الا الرجعي كما اورده
السعد بل المراد بها بينونة وصلة النكاح وهي بالنسبة الى
هذا المعنى مما خفي المراد منه فقد عمل بحقيقتها لكن لخفائها افتقرت
الى النية لا انها كناية عن انت طالق فبهذا الاعتبار اعني
نسبة الكنايات الى الطلاق كانت مجازية حتى ان قوله اعتدي
واستبرئي رحمك وانت واحدة كنايات حقيقة ولهذا يقع
بها الرجعي فان قوله اعتدي يلازم الا في طلقتك وكذلك في استبرئي
واما في انت واحدة فالمعنى انت مطلقة واحدة اي ذات
طلقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية وعن بعض المشايخ ان
رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتاً للطلقة
وان نصبها تطلق من غير النية لانها لا تصلح الا نعتاً للطلقة وان
اسكن الهاء فيحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في
الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب
كذا قيل وفيه انه كان ينبغي التفصيل الا كان القائل نحوياً يعرف
وجوه الاعراب فالحق ما ذكر وان كان عامياً فحكم الكل واحد كما لا يخفى

والاصل في القول هو الصريح اذ في الكناية القصور والتلويح
فان ما بالشبهات يدرؤ يظهر ما بينهما ويتبين

الاصل في الكلام هو الصريح لانه موضوع للافهام والصريح هو التام
في هذا المعنى وفي الكناية قصور لما في معانيها من الاستتار
والخفاء حتى افتقرت الى النية فظهر التفاوت بين الصريح والكناية
فيما يدرؤ بالشبهات كالحدود فلا يجب حد القذف الا اذا صرح
بنسبته الى الزنا بخلاف نحو جامعتها او واقعتها او وطئتها
ولا يجب بالتعريض ايضاً وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب
يدل على المقصود فاذا قال انا لست بزان تعريضاً بان المخاطب
زان لا يحد وذكر فخر الاسلام لو قذف رجلاً بالزنا فقال له آخر صدقت
لم يحد المصدق ولو قال له هو كما قلت حد وفرق بينهما شمس الائمة
بان كاف التشبيه توجب العموم عندنا في محل يقبله ولذا قلنا بقتل
المسلم بالذمي عملاً بقول علي رضي الله تعالى عنه دماؤهم كدمائنا فكونه
نسبه الى الزنا قطعاً بمنزلة الكلام الاول وصدقت يحتمل اموراً كثيرة
بخلاف هو كما قلت فانه اخبار اتصل به على سبيل الفائدة التي
كانت في المخاطبة كذا في التقرير واورد عليه الشراح ان التشبيه
هو القول الدال على اشتراك امرين في شيء فلا يفيد العموم والجواب
ان محصل العموم ان المقذوف متصف بمثل ما قذفه من كل وجه
وليس ذلك الا الزنا بخلاف قول عائشة رضي الله تعالى عنها
سارق امواتنا كسارق احيائنا فلا يحمل على العموم لانتفاء المشاركة
في امور كثيرة فيحمل على المتيقن وهو الاثم في الآخرة

للنص اقسام اتت عبارة ... دلالة ومقتضى اشارة
ظاهر ما سيق له عبارة ... وما ثبت بنظمه اشارة
من غير قصد لغة كما جرى ... وليس من كل الوجوه ظاهر
كما تشير آية المولود ... بنسب الآباء في الورود

هذا هو التقسيم الرابع من الاقسام الاربعة المتقدمة وهي
اربعة عبارة النص واشارته ودلالته واقتضاؤه ووجه الضبط
ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتاً بنفس النظم اولا
والاول ان كان النظم مسوقاً له فهو العبارة والا فهو الاشارة
والثاني ان كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة او شرعاً فهو
الاقتضاء فعبارة النص هي النظم المسوق للمعنى المقصود والمراد
من النص مطلق اللفظ سواء كان ظاهراً او نصاً او مفسراً
او محكماً لا النص المقابل للظاهر واشارة النص ما ثبت بالنظم لغة
لكنه غير مقصود وهذا مناط الفرق بينها وبين الاولى والنسبة
بينهما العموم والخصوص المطلق لان كل اشارة لابد لها من نظم
ولا ينعكس كلياً كذا قيل والظاهر ان هذه النسبة بحسب الصدق
والتحقق لا بحسب المفهوم والا فالمفهومان متغايران كما يظهر من
تعريفهما ويقرب من هذا قولهم النسبة بين الشاهد والمثال
هي العموم والخصوص المطلق ففهم اباحة النكاح من قوله تعالى فانكحوا
ظاهر واستفيد من عبارة النص والقصر على العدد نص وهو
مستفاد من عبارة النص ايضاً وكذا حرمة الربا وحل البيع
والتفرقة بينهما من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالمراد

بالسوق هو مجرد التكلم به لافادة معناه سواء كان مقصوداً
اصلياً او لا فالاستدلال بالظاهر المقابل للنص وكذا الاستدلال
بالنص والمفسر والمحكم استدلال بعبارة النص واما الاستدلال
باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه لغة لكنه غير
مقصود ولا سيق له الكلام وهو الذي يسمى في علم المنطق
بدلالة التضمن كان السامع لاقباله على ما سيق له الكلام
غفل عما في ضمنه فهو يشير اليه وليس بظاهر من كل وجه لعدم
السوق له ولهذا لم يقف عليه احد بدون التأمل فان كان
لغموض يزول بادنى تأمل يقال لها اشارة ظاهرة وان كان
محتاجاً الى زيادة تأمل يقال لها اشارة غامضة فقوله وليس من
كل الوجوه ظاهراً بيان لوجه التسمية كالرجل اذا نظر الى شيء
ادركه مع ذلك غيره بلحظاته كانه يشير الى الناظر ليدركه وهذا
كقوله تعالى وعلى المولود له اي الاب رزقهن اطعام الوالدات
وكسوتهن على الارضاع اذا كن مطلقات كذا في تفسير الجلالين
فانه سيق الكلام لايجاب النفقة على الاب وفيه اشارة
الى ان النسب للآباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد
مخصوصاً به من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاصه به
بالنسبة ويدل عليه انت ومالك لابيك وفيه اشارة الى
ان لا يقتل قصاصاً بقتله ولا يحد بوطء جاريته وان علم
حرمتها وانه ينفرد بتحمل نفقته ولا يشاركه فيها احد زاد في
التقرير ولا عقر عليه لو وطئ جارية ابنه وثبوت نسب جاريته

جلال محلى وجلال سيوطى

ابنه التقرير الاكمل

ثم غيبة الولد وعدم الضمان في انفاق ماله للحاجة ووجوب نفقة
خادم الاب عليه انتهى
وتساويا في ايجاب حكم وان نقض أدلاهما الاولى لدى التعارض
وحكموا في هذه الاشارة بانها تعم كالعبارة
يعني ان العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم واثباته
الا ان العبارة احق عند التعارض من الاشارة ونظير
تعارضهما قوله عليه الصلوة والسلام انهن ناقصات
العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن فقال تقعد احداهن
شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام
لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما
كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام
واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجحناه على الاشارة والجواب
عما تمسك به الشافعي ان المراد من الشطر البعض لا النصف
واجاب الامام نجم الدين عمر النسفي عنه بان اعمار هذه الامة على
الاعم الاغلب ستون سنة وخمسة عشر سنة
مدة الصبى وبقية العمر ثلثها في الاغلب حيض عشرة عشرة
وثلثاها طهر عشرون عشرون فاستوى النصفان في
الصوم والصلوة وتركهما من هذا الوجه وللاشارة عموم
كالعبارة لان كلا منهما ثابت بالصيغة فقبلا التخصيص كما
خصصنا اباحة وطي الاب جارية ابنه من اللام المفيدة الملك

ان الابن وامواله ملك للاب
ما لغة ليس اجتهادا ائمة معنى لنص سمه دلالة
مثبتة كمثبت الاشارة الا لدى تعارض الدلالة
فتثبت الحدود بالدلالة ولا تخص حيث لا عموم له
يعني ان الحكم الذي ثبت بدلالة النص هو ما ثبت بالمعنى اللغوي
دون المعنى الشرعي المستخرج بالاستنباط قال فخر الاسلام
في بعض مصنفاته ليس المراد منه الذي يوجبه ظاهر النظم فان
ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه
الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا اجتهادا
بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك كما عرف بالمعنى اللغوي للتأفيف
وهو اظهار التبرم والاذية باللفظ بكلمة اف ان المعنى
الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم في الضرب والشتم به
وقوله ليس اجتهادا رد لما ذهب اليه الشافعي ومن وافقه من
ان دلالة النص قياس جلي لانه قد وجد الاصل وهو التأفيف
والفرع وهو الضرب والعلة الجامعة المؤثرة كالاذى فكان قياسا اذ لا
معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا ونحن نقول
يشترط في القياس اهلية الاجتهاد وغيرهم فيه سواء لان
كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب والشتم من حرمة التأفيف
الثابت بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ولان الاصل في القياس
لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع والامر فيما نحن فيه من الاصلية
والفرعية بعكس ما نحن فيه كما لو قال رجل لعبده لا تعط فلانا

للقايس بخلاف ما نحن فيه
فان اهل الاجتهاد صح

ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة داخلة
فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا
اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته
الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم منه انه الدلالة اللفظية وليس
بقياس شرعي صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها شرعت
عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة
ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة
ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا
عنها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف
الدلالة لان مبناها على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون
مضافا الى الشرع والثابت بالمعنى اللغوي الذي هو الدلالة
كالثابت بالاشارة الا عند التعارض فان الثابت بالاشارة
مقدم على الثابت بالدلالة لان فيها اللفظ والمعنى اللغوي
وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن المعارض مثاله
ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء
فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة
فرجحت دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان
فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص وجب بالعبارة
من دليل آخر واعلم ان دلالة النص تسمى نحوى الخطاب اى

اى معناه ويقال فهمت ذلك من نحوى كلامه وقد يسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المنطوق اثباتا ونفيا
ويقابله مفهوم المخالفة ولكون الثابت بالدلالة كالثابت
بالاشارة في القطعية الا عند التعارض صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالة النصوص دون القياس لان الحدود
تدرأ بالشبهات وفي القياس شبهة بخلاف الدلالة غير ان
الدلالة لا تقدم على القياس المنصوص العلة مثال اثبات
الحد بدلالة النص اثبات الرجم على غير ماعز ممن زنى وهو محصن
فانه ثبت هذا الحكم في غيره بدلالة النص ومثال اثبات الكفارة
بها ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة
النص في الاعرابي الذي جامع في نهار رمضان عمدا اذ وجوبها عليه
للجناية على الصوم فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية في ايجابها
على المرأة كذلك بدلالة النص ثم اعلم ان الحدود والاشتراط بانها
الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد ثم ان
الثابت بالدلالة لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لانه من عوارض
الالفاظ والدلالة ليست بلفظ وصحح فخر الاسلام وتبعه في
التقرير ان الدلالة لا عموم لها ولم يذكر اخلافا فظهر ان ما في
التحرير من دعوى الاتفاق على عموم مفهوم الموافقة ودلالة النص
سهو واما دلالة الاقتضاء فما اشير اليها بقوله
ما اوجب النص بشرط تقدما عليه فهو الاقتضاء وذا بها
بصحة تكون في مذكوره وليس بلغة لدى ظهوره

ای حکم المسکوت موافق لحکم المنطوق صح

مثبتة كالنص حيث ما اقتضى   اضافة له بهذا المقتضى
كامره بالعتق للتكفير   فيقتضي الملك لدى التحرير
مثبتة كمثبت الدلالة   ولم يعارضها ولا عموم له
حتى اذا نوى بانت طالق   ثلثة مما هو فيها صادق

قال فخر الاسلام واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطاً لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكماً للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار العتق بحكمه حكماً للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيئاً من هذه الاقسام والثابت بهذه يعدل الثابت بالنص الا عند المعارضة به انتهى فنقول اللفظ المذكور في الكلام هو المقتضي بالكسر نحو اعتق عبدك عني بالف والثابت لتصحيح هذا المذكور المنطوق هو المقتضى بالفتح كالبيع فانه شرط لصحة العتق اي مقتضى هذا المذكور عند الاحتياج ذلك المضمر الذي لم يذكر فانه في المثال المذكور لما اعتق الرجل عبده بوكالة الغير توقف على جعله ملكاً له وسبب الملك هنا البيع بقرينة قوله بالف فيكون البيع لازماً متقدماً لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام والمراد باللزوم هنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالعقلية احترازاً عن المحذوف مثل واسأل القرية

القرية وشرعاً كاعتق عبدك وسموا الكل مقتضى بالفتح ومنهم شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام وصاحب الميزان فقالوا المقتضى ما اضمر لصحة الكلام شرعاً قوله وسماه يعني ان علامة المقتضى بالفتح ان يصح به المذكور وهو المقتضي بالكسر بان يصير مفيداً وموجباً للحكم ولا يلغى المذكور عند ظهوره اي المقتضى بالفتح اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله عند ظهوره بخلاف المذكور فانه اذا قدر مذكوراً انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر والثابت بالاقتضاء كالثابت بالنص في كونه قطعياً ومضافاً الى النص ومقدماً على القياس ومثاله الامر بالتحرير للتكفير في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فالمذكور في الآية الكريمة مقتض بالكسر للملك المصحح له اذ تحرير الحر غير متصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير رقبة مؤمنة مملوكة وكذا في اعتق عبدك عني بالف فالمقتضي بالكسر هو الامر بالاعتاق والمقتضى بالفتح هو البيع والاقتضاء دلالة هذا الكلام على البيع لكن اختلف في المقتضى المقدر ما هو فقدر صدر الشريعة بقوله بع عبدك وكن وكيلي في الاعتاق وصرح بان البيع المقدر يسقط منه القبول كما في بيع التعاطي وحاصله ان البيع اقتضى العقد بالايجاب فقط وقدر بعضهم القبول ايضاً كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال بعته فاعتقته عنك قوله ولم يعارضها ولا عموم له يعني ان الثابت بالاقتضاء لا يعارض الثابت بدلالة النص فان الثابت بالدلالة

اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضى ضروري
ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت
فيما وراء الضرورة لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وقد
اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من
آخر بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري
عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص
الذي ورد في حق زيد بن ارقم بيع وشراء ما باعه باقل مما باع قبل
نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز
فترجح الدلالة على الاقتضاء كذا قيل وفيه ان من شرط المعارضة
تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى في هذا المثال كلام
الآمر اعني القائل اعتق عبدك الخ والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان
ولان عدم الجواز في الصورة المذكورة ليس لترجيح الدلالة على
المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع عبارة بان قال المشتري بعت هذا
العبد منك بالف وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا ولا عموم
للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ
فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها كما قلنا
فلا حاجة الى اثبات صفة العموم واعترض بان المقتضى لان المقتضى فيه
هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم
وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب
ونحو ذلك وقال الشافعي المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص
فيجوز فيه العموم كما في النص ونحن نقول لانسلم انه بمنزلة النص من كل وجه

وجه وانما هو بمنزلته في تقدمه على القياس حتى اذا قال ان اكلت
فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة وقضاء عندنا
وعنده يصدق بناء على ان عموم الاكل المقدر من قبيل الاقتضاء
بخلاف قوله لا اكل اكلا فانه نكرة في موضع النفي فيعم اتفاقا فيجوز
تخصيصه بالنية وايراد هذه المسألة في بيان الخلاف انما يتأتى
على قول من لا يشترط في المقدر ان يكون لصحة الكلام شرعا كما
تقدم اما على مذهب من اشترط فلا يصلح مثالا وكذا اذا قال
انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح عندنا لان المصدر
الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي فكان ثابتا اقتضاء فلا يعم
الثلث بخلاف طلقي نفسك فانه يصح فيه نية الثلث فان
معناه افعل فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس فصار كانت
طالق وطلقتك طلاقا وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل
بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق
عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت
بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف
المرأة بالطلاق شرعا يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما
يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الطلاق من قبل
الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض
لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق

الدلالة على ثبوت صح

الطلاق في الزمان الماضي الآن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام
مصدراً اي طلاقاً من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاءً في التطليق
فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاءً لا لغةً بخلاف طلقي
نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر
مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل
فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو
نفس مصدر الفعل فيكون ثابتاً لغةً لا اقتضاءً فيكون بمنزلة الملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاماً على ما عرفت في نحو لا اكل
ان المصدر الذي في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكوراً
نحو طلقي طلاقاً وطلقتك طلاقاً فانه لا دلالة له على العموم كيف لا
وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث
قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقةً او حكماً وهو
المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب
الطلاق كذا في التلويح

فصل يدل الحكم بالتنصيص ... بعلم النفي على التخصيص
وذاك قول عند بعض العلما ... كقوله الماء من الماء فهما
عدم فرضية الاغتسال ... على المكلفين بالاكسال
وعندنا لا يقتضيه اصلا ... وان يعد يقترن والا
يلزم الاكفار بمفهوم اللقب ... فالنص لا يشمله ولا يجب
نفي به كلا ولا اثبات ... وللعموم عندهم اداة

حقه لما يتعلق بحثاً له الا من الاستدلالات الفاسدة

الفاسدة بهذا الفصل فنقول عامة اصحاب الشافعي على ان دلالة
اللفظ تنقسم الى منطوق ومفهوم اما دلالة المنطوق فما
دل عليه اللفظ في محل النطق ثم جعلوا ما سميناه عبارةً واشارةً
واقتضاءً من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه
اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقاً للحكم في المنطوق
ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضاً وهو الذي سميناه
دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه
مخالفاً في الحكم للمنطوق ويسمونه دليل الخطاب وللمفهوم المخالفة
شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه
في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته حتى لو ظهر اولوية
المسكوت عنه في الحكم او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة
النص وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة كقوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم فان العادة جرت ان تكون الربائب في حجورهم فهو
لا يدل على نفي الحكم عما عداه وان لا يكون المنطوق بسؤال
حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقيل
بناءً على السؤال ان في الابل السائمة زكوةً فوصفها بالسوم هنا
لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم ثم ان مفهوم
المخالفة اقسام مفهوم الصفة والشرط وسيأتيان والغاية
وهو ان يمتد الحكم اليها ومفهوم العدد وعند تقييده به ومفهوم العلم وهو
ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان علماً او اسم جنس

المخالفة

كذا في التقرير وفسره في التحرير بالاسم الجامد والحنفية ينفون مفهوم
باقسامه في كلام الشارع فقط واما في الروايات فقالوا انه يضيفون
حكم الصفة والشرط الى الاصل وهو العدم الاصلي الا لدليل وحكم
الغاية والعدد الى الاصل الذي قرره الشرع وقيل مفهوم العدد
معتبر اتفاقاً وسيأتي بيانه كذا في التحرير واكثر من اثبت مفهوم
المخالفة على نفي مفهوم اللقب سوى شرذمة قليلة كابي بكر الدقاق
وابي حامد وبعض الحنابلة والاشعرية قالوا ان التنصيص على الشيء
باسمه العلم يوجب التخصيص وقطع للشركة بين المنصوص عليه وغيره
في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز
ان يكون شيء من كلام صاحب الشرع غير مفيد كقوله عليه الصلوة
والسلام الماء من الماء فان المراد من الماء الاول الاغتسال به وجوباً
الماء الثاني المني ومن للسببية فالانصار فهموا التخصيص من
ذلك حتى استدلوا على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال العدم
الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجباً لما استدلوا
به ومعنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ثم يفتر الذكر بعد
الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل كذا في الفائق
وعندنا لا يدل ولا يقتضيه والا يلزم الكفر في نحو محمد رسول الله
لانه على القول به يقتضي ان غيره صلى الله تعالى عليه وسلم ليس برسول
وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون
غير زيد موجوداً كذا في التوضيح وانت خبير بان الكفر والكذب
لازم في كل منهما فلا وجه لتخصيص الكفر بالاول والكذب بالثاني

بالثاني لانه يلزم منه نفي وجود الباري سبحانه وتعالى واما
ما ذكر في بعض الشروح من ان رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم
تستلزم صدقه وهو مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر به فلا ملازمة
مدفوع بان الكلام فيما يلزم من القول بمفهوم المخالفة من غير دليل
خارجي سواء كان مقروناً بالعدد او لا وهو الصحيح خلافاً للبلخي
من اصحابنا فانه قال باعتبار مفهوم العدد مستدلاً بقوله عليه الصلوة
والسلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بلا جزاء فان ذكر العدد
يدل على نفي الحكم فيما عدا المذكور والصحيح انه لا يدل كما ذكرنا وكما
في التقرير بان ذكر العدد لبيان ان الحكم ثابت بالنص في العدد
المذكور وفي غيره بعلة النص لا به فلا يوجب ابطال العدد المنصوص
عليه وعلى هذا ازاد بعض المشايخ العتاق والعفو عن القصاص
والنذر على قوله عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن جد وهزلهن
جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق
بجامع الاسقاط والنذر كاليمين انتهى قوله فالنص لا يشمله
يعني ان النص لم يتناول ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفياً
واثباتاً والاستدلال من الانصار انما هو بحرف الاستغراق
وهو اللام لانها تفيد العموم حيث لا عهد وفي بعض الشروح وقد ورد
في بعض الروايات انما الماء من الماء وذلك يوجب الحصر ونحن نقول
بموجب الاستغراق ولما ورد ان موجب الاستغراق
يقتضي ان لا يجب الاغتسال الا من الانزال لا بالاكسال فاجاب عنه بقوله

قلنا بها ثمرة قد ثبتا   بعينه ومرة دلالتا

يعني ان قولنا باداة العموم بناء على ثبوت ما يوجب الغسل وهو
الانزال معاينة او تحقق الانزال وتارة اوجبنا الغسل دلالة
بالتقاء الختانين في محل مشتهى على الكمال فانه دليل الانزال
وهو امر خفي فيدور الحكم مع دليله كما تدور الرخصة مع دليل
المشقة وهو السفر

والحكم ان علق او اضيفا الى مسمى خصه توصيفا
دل على انتفائه عند انتفا وصف وشرط للشافعي فا
فلم يجوز عند طول الحرة ان تنكح الاما اصلا قررة
ولا نكاح الامة الذمية لنفي ما في النص بالكلية
فالحق الوصف بشرط واحتسب تعليقه في منع حكم لا سبب
فابطل التعليق في الطلاق بملكه كذا وفي العتاق
وقبل حنث جوز التكفيرا بالمال لا بصومه شهورا

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الاستدلالات الفاسدة
وهو ان الحكم اذا علق بالشرط او اضيف الى مسمى بوصف
خاص كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وقوله تعالى
فمن لم تستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات كان
دليلا على نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي وعندنا
لا يدل عليهما اما في الشرط فلان المعلق به معدوم بالعدم الاصلي
الذي كان قبل التعليق وعند الشافعي هو ثابت التعليق مضاف
الى عدم الشرط فانه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال واما في
الوصف فسيأتي بيانه ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان

كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف
عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم
ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي
لا يمكن ان يثبت بقاء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا
الوصف الحكم الثبوتي ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق
عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان
قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت
بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود المشروط
بالاتفاق وعدمه يدل على انتفائه عند الشافعي وعند جميع القائلين
بالمفهوم ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف الى مسمى
بوصف خاص بان كان الاسم عاما لكنه قيد بوصف يختص بالبعض
كقوله عليه الصلوة والسلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم
عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه بخلاف قوله تعالى
يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم جميع النبيين
فيدل على وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفائه عند
عدم ذلك الوصف عندهم كما لو نص على الانتفاء ويسمى هذا مفهوم
الصفة ولكون عدم الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز
الشافعي رحمه الله تعالى نكاح الامة عند فوات الشرط وهو طول الحرة
او الوصف وهو الايمان المذكوران في قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة
في المال يملك بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات

اى فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والفتى والفتاة الشاب والشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف فالشافعى الحق الوصف بالشرط فى كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف فى المنع كاثر الشرط بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم فى الحال ثم اعتبر الشافعى التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد وعنده فكان السبب موجودا موجبا للحكم فى الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد على سببيته فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم فى الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلى الذى كان قبل التعليق لا على عدم الشرط وهو يقول التعليق يؤثر فى الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق فى قوله انت طالق لمنعه عن الوجود وانما يؤثر فى حكمه لمنعه عن الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال الا يرى ان قوله انت طالق ثابت

ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر الشرط فى منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل وبمنزلة خيار الشرط فى البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر فى ثقله الذى هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر فى حكمه وهو السقوط وكذلك التقييد بالوصف فى معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف فكان الوصف هو المانع لثبوت الحكم فكان عدم الحكم مضافا الى عدم الوصف كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمهما لم يكن لذكرهما فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة فى وجوب الزكوة واستوى عدم الطول ووجوده فى جواز نكاح الامة لم يبق لذكرها السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء وتعليقهم بالشرط يفيد فائدة تمنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا يرى ان تخصيص غير الشارع وتعليقه يوجب العدم عند العدم كمن قال لغيره ان دخل عبدى الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم الدخول يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده يجوزه وكذا من قال لغيره اشتر لى عبدا اسود يفهم منه لغة نفى شراء الابيض ولكون التعليق يؤثر فى منع الحكم دون السبب ابطل الشافعى رحمه الله تعالى تعليق الطلاق

والعتاق بالملك فان من قال للاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي طالق او قال
ان اشتريت عبداً فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك
فانت حر كان هذا الكلام باطلاً حتى لا يقع الطلاق ولا العتاق بهذه
الايمان بحال لان السبب لما كان موجوداً عند التعليق لا بد لانعقاده
من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشترط الملك
في الحال ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق
فاذا خلا المحل عن الملك لغا وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان
اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين لان اليمين سبب للكفارة
ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط
لوجوب ادائها فكان التعليق بها في قوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم
اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم مؤخراً للحكم الى حين وجوده بمنزلة
التأجيل فكان وجوب الاداء متأخراً عن السبب فلم يمنع
جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء
جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل واما التكفير بالصوم قبل
الحنث فلا يجوز اتفاقاً وفرق بين التكفير بالصوم والتكفير بالمال
ان المالي يقبل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما
في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف
البدني فانه لا ينفك فيه احدهما عن الآخر قال في التوضيح وفرقه
بين البدني والمالي غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تعالى
وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني على انا لا نسلم ان اليمين سبب

سبب لانها انعقدت للبر فكيف تكون سبباً للكفارة
واما عندنا فما اشار اليه بقوله

قلنا الحيلولة شرط قد بطل ما بين ايجاب وما بين المحل
هنا اتفاقا وسبب فلم يضف له ولم يوصل به كما عرف

اعلم انا نقول اولا لا نسلم ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق
بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى
الشرط وقد يكون اتفاقياً وهو ادنى درجاته وهذا لا يوجب العدم
عند العدم بلا خلاف ولهذا لم يجعل الشافعي وصف الايمان
في قوله تعالى ان ينكح المحصنات المؤمنات معتبراً في شرط لجواز حتى
جعل طول الحرة الكتابية مانعاً عن جواز نكاح الامة لانه ذكر على سبيل
التشريف لا على سبيل الشرط وكذا اذا كان الوصف بمعنى
العلة بان كان مؤثراً كما في قوله تعالى والزاني فان وصف الزنا
هو المؤثر في وجوب الحد لا يدل عدمه على عدم الحكم ايضاً لان عدم العلة
لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف اذ لم يثبت اختصاصه بها فكذا
عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت
اختصاصه وكذا اذا كان الوصف بمعنى الشرط لا يدل عدمه على عدم
الحكم عندنا ايضاً لان عدم الشرط لا يدل على عدم الوصف الملحق به
وذلك لان تأثير التعليق في منع السبب عن الانعقاد لا في حكمه
لان الشرط داخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو
المذكور دون غيره فحال بين السبب والمحل فلم يتصل السبب
بالمحل فلا ينعقد سبباً لانه جعل قوله انت طالق جزاء الدخول الدار

الحكم فكذا عدم صح

والجزاء عند اهل اللغة ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط كما في قولك ان
تكرمني اكرمك كان متعلقاً اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوماً
قبل اكرام صاحبه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء للدخول كان
التطليق معدوماً قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم
التطليق لا لعدم الشرط لان الشرط تصرف من المتكلم فيؤثر فيما
في اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لان وقوع
الطلاق امر جبري لا اختيار للعبد فيه لعدم ايقاعه ولا معنى لقولهم
انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جعله معدوماً بالتعليق
لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوماً ولكن نجعل التعليق مانعاً من
وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية
لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل مهاد كان
ينبغي ان يلغو لما لم يتصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجواً
بوجود الشرط جعلناه كلاماً صحيحاً له صلاحية ان يصير سبباً اما
اذا علقه بشرط لا يرجى ولا يمكن الوقوف عليه لغا كما لو قال انت
طالق ان شاء الله ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل
ولكنه موضوع ان يصير قتلاً اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه
وبين المرمى اليه شيء منع الرمي عن انعقاده علة للقتل فكذا التعليق
بالشرط في الشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند
وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار الكلام
تنجيزاً في هذه الحالة فان قيل اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول
ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم يقع قلنا انما

انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزاً عند وجود الشرط وذلك الكلام
كان صحيحاً منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعاً
فاذا كان هذا تنجيزاً بكلام صحيح شرعاً عمل في حقه ايضاً واذا ثبت
انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل
ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية المتكلم في
ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود
المحل في ذلك الوقت وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع فان دخول
الشرط في البيع على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل
الخطر مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن لانه من قبيل الاثباتات
وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقاً
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار
كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة
دفع الغبن وكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة
وهي تندفع بجعله داخلاً على الحكم لان حكمه مما لا يحتمل التأخير فكان
جعله داخلاً على الحكم تقليلاً للخطر مع حصول المقصود وهو تدارك
الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب
ان يجعل الشرط داخلاً على السبب اذ لو جعل داخلاً على الحكم كان
تعليقاً من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء وقيل في
الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في
البيع بكلمة على اذ هي المستعملة فيه فيقال بعتك على اني بالخيار
وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف كلمة

ان زرتني كنت معلقاً زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك صح

التعليق فانك اذا قلت ازورك على ان تزورني كنت معلقاً
زيارة صاحبك بزيارتك سابقة على زيارته وعلى هذا اجماع
اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذا التعليق نفس البيع
بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع
سابقاً ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وترتب
الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع قال في التلويح
التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده
والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء اذا كان خبراً
فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر
ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي الى الاول
وجعل التعليق ايجاباً للحكم على تقدير وجود الشرط واعداماً له على تقدير
عدمه فصار لكل من الثبوت والانتفاء حكماً شرعياً ثابتاً باللفظ منطوقاً
ومفهوماً وصار الشرط عنده تخصيصاً وقصراً للعموم التقادير على
بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام موجباً للحكم على تقدير
وجود الشرط ساكتاً عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء
الحكم عدماً اصلياً مبنياً على عدم دليل الثبوت لا حكماً شرعياً مستفاداً
من النظم ولم يكن الشرط تخصيصاً اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى
يقصر على البعض انتهى قال الفاضل الشريف ما ذهب اليه من ان الحكم
هو الجزاء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام سائر

النحاة حيث صرحوا بان كلم المجازاة تدل على سببية الاولى
ومسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول وتفرعه
له ويكون كل واحد من الشرط والجزاء بمنزلة المبتدأ والخبر الا ان يكون
الشرط قيداً للجزاء على ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى
قولك ان ركبت اضربك لو كان اضربك راكباً كما زعم لما احتمل
صدقاً وكذباً اذا لم يوجد منك ضرب ولا ركوب وليس كذلك
لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكفى به
شهيداً وح لا يخفى ان ما ضمنه الشارح في كلامه نقضاً منه من ان
مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي شرعي انعكس القضية فيه فصار
العقلي شرعياً والشرعي غير شرعي فلا يكون حقاً وماذا بعد الحق الا الضلال انتهى

يحمل مطلق على المقيد عند الامام الشافعي رحمه
وان يكن مع اختلاف الواقعة كصفة الايمان تجري وانه
في القتل مجرى الشرط في النصوص فتنتفي بالنفي في المنصوص
وفي نظيره من الانواع لوحدة الجنس بلا نزاع
ولتفاوت بالاسم العلم لم يثبت الاطعام في القتل اعلم

اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير
قيد والمقيد هو الدال عليها مع قيد كذا في المحصول وهو معنى
قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي
او بالاثبات وبهذا يظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان
العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص
هو الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لها
سوى الحقيقة ثم قال بعضهم ان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض

لقيد ما هو المطلق ومع التعرض للكثرة متعينة الفاظ الاعداد وللكثرة
غير متعينة هو العام وللوحدة متعينة المعرفة وللوحدة غير متعينة
النكرة والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين
اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق
بينهما ثم المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد
من المقيد عند الشافعي سواء كانا في حادثة واحدة او في حادثتين
وذلك لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة
ولان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان المقيد اولى الا يرى
انه حمل نص الزكوة المطلق عن صفة السوم اعني قوله عليه الصلوة
والسلام في خمس من الابل شاة على نص المقيد وهو قوله عليه الصلوة
والسلام في خمس من الابل السائمة شاة وكذلك نص الشهادة
اعني قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد
وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالاجماع وكذلك اذا كانا
في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة في
كفارة القتل مقيدة بالايمان بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وفي
كفارة الظهار واليمين غير مقيدة بالايمان فاوجب صفة الايمان
في جميع رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه كما عرف في اصله وفي نظره
في الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير في تكفير الشرع
للستر والزجر فالشرع لما قيدها بصفة الايمان في كفارة القتل
بحكمة حميدة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص عبد مؤمن عن ذل
العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات الا يرى ان تقييد الايدي

الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة
فكان نظيرين قوله والتفاوت الخ جواب عما يرد نقضا على
الشافعي وهو ان الاطعام لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها
على اليمين مع ان الكل جنس واحد فقال التفاوت باسم العلم
وهو عشرة مساكين والتنصيص بالاسم العلم لا يثبت الا
المنطوق ولا ينفي الحكم عما عداه واذا لم يثبت العدم في المحل
المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال وذلك
لان التخصيص ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون
وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند العدم واذا لم يثبت
العدم لا يمكن تعديته الى غيره بطريق القياس ولا يخفى ان هذا
انما يستقيم على قول من لا يقول بمفهوم المخالفة في مفهوم اللقب
فليتأمل واللام في الاطعام للعهد الخارجي اي طعام اليمين وخص
بالذكر لان طعام الظهار ثابت في احد قولي الشافعي

فلم يجب به سوى الوجود	ونحن لم نحمل على التقييد
مطلق نص وردا في مورد	ما امكن الاخذ وفي التعدد
الا اذا كانا بحكم واحد	فاحمل كصوم في يمين ترشد
لان هذا الحكم ليس يقبل	وصفين قد تنافيا فيبطل
الاطلاق والجمع في لفظ يجب	اذ وردت النصان فيها في السبب
وكون قيد مثل شرط ممتنع	وان يكن ايجابه النفي منع
وان يكن يوجبه فانما	مصحح الاستدلال فيه حيثما
صح تماثل بلا تغاير	والقتل من اعاظم الكبائر

والمقيد بالسوم وبالعدالة لم يوجب النفي ولا مجال له
وانما الامر بالتثبت نسخ لاطلاق كما في السنة

قوله فلم يجب به سوى الوجود من تتمة جواب الشافعي وبيناه
واما عندنا فنقول ان المطلق والمقيد اما ان يردا في غير الحكم من
السبب والشرط او في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا
او يتحد الحكم وتتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام
قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة
واحدة وقسم لا يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كان متعددين
واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما
في غير الحكم فذهب بعض اصحابنا الى الحمل وبعضهم الى خلافه وهو
مختار الماتن وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة
وفي عكسه لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل فعندنا لا يحمل المطلق على
المقيد لا في حادثتين ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت
الى توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كانا في حكم واحد في
حادثة واحدة فان ذلك مخالف لجميع الروايات مثل رواية التقويم
والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام خواهر زاده ومبسوط شمس الائمة
والميزان وشرح التاويلات ودليلنا على عدم الحمل قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت والوصف في
المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد ليعرف حكم المطلق
مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه فلا يجوز ولان الاطلاق
امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله

وتسهيله على المخاطب كما ان التقييد ينبئ عن التضييق والتشديد
فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال العمل بالتقييد كما لا يجوز عكسه ففي
الحادثتين يمكن العمل بهما لجواز ان تكون التوسعة مقصودة في
حادثة والتضييق مقصودا في الاخرى وكذا اذا كانا في حادثة
بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم
والتسهيل مقصودا في الحكم الآخر واما اذا كانا في حكم واحد في حادثة
واحدة فلا يمكن العمل بهما فيحمل المطلق على المقيد ضرورة كحملنا الصيام
المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام على المقيد به في
قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان
قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله تعالى
اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهي كفارة
اليمين والصوم الواحد لا يمكن ان يكون متتابعا وغير متتابع في حالة
واحدة ولانه لو لم يحمل للزم صوم ستة ايام ثلثة متتابعة وثلثة غير
متتابعة عملا بالقراءتين وهو خلاف الاجماع وهذا معنى قوله الا اذا
كانا بحكم واحد واتحد الحادثة يفهم من المثال في البيت قوله وجمع
في الفطر يعني وجب في صدقة الفطر الجمع بينهما والعمل بهما معا لانه
قد ورد النصان وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين وقوله عليه افضل الصلوة والسلام
ادوا عن كل حر وعبد فان الاطلاق والتقييد وردا على السبب
ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب
متعددة شرعا كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة والموت

فيكون مطلق الرأس سبباً والرأس المؤمنة سبباً وحيث امكن الجمع
بين النصين والعمل بكل منهما وجب المصير اليه في غير عمل فيجب صدقة
الفطر بسبب العبد الكافر كالمؤمن خلافاً للشافعي واورد في التلويح
على عدم الحمل ان حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يجب يلزم الغاء المقيد
واجاب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة
ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق انتهى واجاب
في التقرير بانا لا نسلم ان حكم المقيد يفهم من المطلق لان المطلق ما لا
دلالة له على الافراد وحكم المقيد العمل بفرد خاص على سبيل التعيين
لا يسع غيره والمطلق ليس كذلك انتهى وقوله وكون قيد مثل الشرط
ممتنع اي لا نسلم ان القيد بمعنى الشرط وهو جواب بطريق المنع
عما قاله الشافعي ان القيد بمعنى الشرط ولئن سلمنا انه بمعنى الشرط
فلا نسلم ايجاب النفي لانه ساكت عن الكافرة فكانت باقية
على العدم الاصلي والعدم الاصلي ليس بحكم شرعي حتى يمكن تعديته
وحاصله ان محل النزاع هو الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف
عليه وجود الشيء سواء كان داخلاً او خارجاً ولا الشرط على اصطلاح
المتكلمين وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً فيه ولا مؤثراً وظاهر
ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفاً عليه نحو ان دخلت الدار فانت
طالق فعند انتفاء الدخول يمكن وقوع الطلاق بطريق آخر ثم ان
اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهو اعلى من الشرط لان
وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للشرط في الحكم فكيف

للعلة في عدم ...

للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود
الشرع والعدم محقق قبل ورود الشرع فلا يكون حكماً شرعياً حتى يمكن
تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في
مثل كفارة القتل ولئن سلمنا ان القيد بمنزلة الشرط وانه يوجب
النفي الحكم ويمكن تعديته لكن لا نسلم انه يثبت النفي في غير محل المنصوص
استدلالاً به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما في السبب والحكم
وههنا ليس كذلك اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل
والقتل من اعظم الكبائر ولا كذلك اليمين والظهار واما الثاني
فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصراً عليهما
وحكم الظهار وجوب القربة والصوم والاطعام وهذا مغاير
للاول وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة على تقدير الحنث
باحد الاشياء الثلثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مغاير لحكم
القتل ومع وجود الفارق يبطل القياس قوله والقيد بالسوم وبالعدالة
جواب عما اورده الشافعي نقضاً علينا بانكم نفيتم وجوب الزكوة
عن غير السائمة عملاً بمفهوم التقييد بالسائمة وكذا العدالة
في قوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم فانكم قيدتم به واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وحاصل الجواب ان قيد السوم والعدالة لم يوجب
نفي الجواز بدونه عندنا بل السنة المعروفة وهو قوله عليه الصلوة
والسلام ليس في العوامل الحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة
وكذا ما روي عن علي رضي الله تعالى عنه وفي البقر في كل ثلثين تبيع
وفي الاربعين مسنة وليس في العوامل شيء اوجب فسخ

الاطلاق في الحديث والامر بالتثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي توقفوا
فيه واطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على
قوله اوجب نسخ الاطلاق في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فهو من قبيل نسخ الكتاب بالكتاب والاول من قبيل
نسخ السنة بالسنة لا من حمل المقيد على المطلق كما اورد
الخصم وفيه بحث فان الناسخ يجب ان يكون متأخرا عن
المنسوخ ولم يتعرض له هنا فليتأمل

ثم القران عندنا في النظم ... ليس بموجب له في الحكم
وبعضهم قد قال بالايجاب ... لذا على الصبي ذي النصاب
لم تجب الزكوة للقران ... في النظم بالصلاة في القران
واعتبروا في الجملة الناقصة ... ولم نشرك عند عطف الجملة
والعام ان وقع في الجواب ... او الجزاء اختص بالاسباب
لكن اذا زاد على الجواب او ... اذا استقل لا اختصاص قد رووا

ذهب البعض الى ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين
بحرف الواو يوجب القران في الحكم فقالوا في قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي
المالك للنصاب كما لا تجب الصلوة عليه بناء على هذا
الاصل وهو ان القران في النظم يوجب القران في الحكم وكان
هذا الاصل عندهم مبني على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما
عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى

اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى آتوا الزكوة وقاسوا
العطف في الجملة التامة على الجملة الناقصة في التشريك في الحكم
وتمسكوا بان الواو للعطف في اللغة وموجب العطف الاشتراك
وانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف مفتقرا عن الخبر
يشارك المعطوف عليه في خبره وحكمه وكذا اذا كانا كلامين
تامين فان قولك ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كانا تامين وقال
الجمهور وهو مذهبنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة
في الحكم لان الاصل في كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه وفي الشركة
جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولا ضرورة
في الجملة الكاملة فلا تشترك في الحكم وانما لم توجب الزكوة على الصبي
لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم
ومن قال بوجوب الزكوة على الصبي قال الخطاب بالصلوة والزكوة
يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي
عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداء الولي عنه
فان قيل قد تقرر في علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط
في العطف حتى لو قيل زيد منطلق وحادرت الحمل بلتوفر ويكم كليفة
في غاية الطول عد مثل هذا الكلام من كلام المجانين فلولا ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم لما حصل التناسب في العطف
قلنا لا نسلم ان التناسب لا يكون الا في التشريك في الحكم لجواز

ان تكون المناسبة بوجه آخر على ان التشريك في الحكم على تقدير
كونه محتملا يجوز ان يبتنى عليه قواعد علم المعاني لكنه لا يصلح ان يكون
مثبتا للحكم لان الاحكام الشرعية لا تثبت بالاحتمال قوله والعام
ان خرج الخ يعني ان اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص
كما اذا نقل النص مع سببه يكون جزاء للسبب المنقول عنه
كما روي ان ماعزا زنى فرجم او خرج مخرج الجواب كقول من دعي الى
الغداء ان تغديت فعبدي حر ولم يرد على قدر الجواب او لم يستقل
بنفسه اي لم يفد منفردا كما اذا قال الآخر اليس لي عليك الف فقال
بلى يختص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المنقول تبعا
سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثره واما في الثاني
فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذي
دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لم يفد ما لم يرتبط بما قبله
عن السبب فصار كبعض الكلام اما ما زاد على قدر الجواب فيكون
كلاما مبتدأ غير متعلق بما قبله ولا يختص بالسبب عندنا كما اذا قال
في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام
لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره حتى اذا تغدى في ذلك اليوم
في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه نوع
للزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء حتى لا تلغى الزيادة وهي
ذكر اليوم مثلا خلافا للبعض ومنهم الشافعي فانه قال السبب
يخصص العام وهذا ما قيل العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام فيكون اجماعا على ان العبرة

العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امراة اوس
ابن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في
رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه الصلوة والسلام
ايما اهاب دبغ ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء
طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ورد جوابا للسؤال
عن بئر بضاعة كذا في التلويح قيل ان هذا الحديث اعني خلق الماء
خضرشاه
طهورا الا يصح ان يكون مثالا لما نحن فيه من اعتبار عموم اللفظ
دون خصوص السبب الا على مذهب مالك فانه يحمل عاما في
كل ماء قليلا كان او كثيرا والحنفية يمنعونه ويجيبون عن الحديث
الشريف بانه ورد في بئر بضاعة وماؤه كان جاريا فهم ما اعتبروا
عموم اللفظ بل خصوا منه الماء القليل واعتبروا خصوص السبب
وقد كان مختلجا في صدري ان مذهبهم يناقض اصلهم في اعتبار
عموم اللفظ ويمكن ان يقال الاصل عندنا ان المعرف باللام العهد
يحمل عليه واذا لا عهد يحمل على العموم وههنا الماء معهود واشارة
الى بئر بضاعة فاخرجنا القليل عنه لا لعدم اعتبار عموم اللفظ بل
لعدم العموم فان قلت فعلى هذا الاصل يلزم ان لا يكون قوله تعالى
السارق والسارقة وامثاله عاما لوروده في حادثة مخصوصة
فكان اللام للعهد وقد صرح المصنف وغيره بعموم امثاله قلت
في الآية قرينة على ان العهد ليس بمراد وهو قوله تعالى فاقطعوا
ايديهما وايضا انعقد الاجماع على العموم في امثال السارق
والسارقة بخلاف الماء ظاهر انتهى بقي الكلام في تمثيلهم للعام

بمثل رحم الله غزوبلى ونحوهما فان ذلك ليس من العموم في شيء لتكيف يصلح
مثالا لما نحن فيه واجيب بما حاصله انه من باب التغليب بناء على
ان الحكم المذكور مما يتأتى في العام والمطلق وفيه نظر يظهر بالتأمل

وبالمدح اوالذم قد ذكر عمّ   وقيل لا عموم وزفر
يجعل حكم الجمع ان يضف الى   جمع لكل واحد محصلا
وقوبل الآحاد بالآحاد   قطعا لدى الثنتية الامجاد
حتى اذا قال لزوجتيه اذا   ولدتما اثنين فانتما كذا
طلقتا ان تاب كل واحده   بولد تحققن القاعده

من الاستدلالات الفاسدة ما قيل ان الكلام اذا ذكر بمدح او ذم
لا عموم له كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وهو محكي عن
بعض الشافعية لان العام عندهم تخصص بما علم من غرض المتكلم فيجب
بناء الكلام في العموم والخصوص عليه ففي قوله تعالى والذين يكنزون
الذهب والفضة لا دليل على وجوب الزكوة في الحلي لان القصد
هو الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لدلالة اللفظ على العموم فلا يجوز
فيه ترك العمل بموجب الصيغة لان اللفظ دال على العموم وليست
دلالته على المدح والذم مانعة من دلالته على العموم اذ لا منافاة
بينهما قوله وزفر يجعل الخ اعلم ان زفر قال الجمع المضاف الى المنسوب
الى جماعة حكم حقيقة الجماعة في حق كل فرد كقوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد اذا وجد شرائطها
وهذا من الاستدلالات الفاسدة لانه عندنا انما يقتضي مقابلة
الآحاد بالآحاد كقوله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم وقوله تعالى

ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان المراد ان كل واحد
جعل اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة والمحظور على كل واحد حلق
رأسه نفسه بهذا الخطاب ولهذا قال محمد في الجامع اذا
قال لامرأتين اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت كل
واحدة ولدا طلقتا وعند زفر ومن وافقه لا يقع الطلاق
ما لم تلد كل واحدة منهما ولدين فدل على ان مقابلة الجمع تقتضي قسمة
الآحاد على الآحاد الا ان في التمثيل المذكور لم يقابل الجمع بالجمع بل
التثنية بالتثنية اللهم الا ان يقال حكم التثنية حكم الجمع والاولى التمثيل
بقوله لثلث نسوة اذا ولدتن اولادا فانتن طوالق فولدت كل واحدة
ولدا طلقت كل واحدة لكان اظهر

والنهي عن شيء يكون امرا   بضده وعكسه الامر يرى
وعندنا الامر بشيء قد قضى   كراهة الضد كما الامر اقتضى
لكون ضده بمعنى سنة   تكون مثل واجب في القوة
لانه لم يعتبر امرا اذا   لم يقصد التحريم فيه فاذا
لم يفت الامر يكن مكروها   كقم به القعود ليس نهيا
قصدا لذاك قلنا لو قعد   قبل القيام في الصلوة ما فسد

اختلف العلماء الذين قالوا ان موجب الامر الوجوب في حكم الامر
والنهي في ضدهما اعني المأمور به والمنهي عنه اذا لم يقصد الضد بامر
او نهي فذهب عامة اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث
الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان
نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان ضده القعود

والسجود والاضطجاع ونحوها يكون نهياً عن كلها وقال بعضهم يكون
نهياً عن واحد منها غير معين واما النهي عن الشيء فامر بضده ان
كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر امر بالايمان وان كان
اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امراً
بالكل وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث يكون امراً
بواحد منها غير معين واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان نفس الامر
لا يكون نهياً عن ضده وكذا النهي لا يكون امراً بضد المنهي عنه
لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما يوجب حكماً في ضد ما نسب اليه
فذهب ابو هاشم ومن تابعه الى انه لا حكم له في ضده اصلاً
بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين
وذهب بعضهم كابي الحسين وعبد الجبار الى انه يوجب حرمة
ضده وقال بعض الفقهاء يقتضي كراهة ضده وهو مختار
الماتن والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام
ومن تابعهم واحتجت العامة بان الامر يوجب الايجاد بابلغ الوجوه
فكان ذلك ضرورة حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي
فكان موجباً النهي عن ضده بحكمه ويستوي في ذلك ما له ضد
واحد واضداد واما النهي فلان اعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فان
كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات ضده فيكون
النهي امراً بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يكون امراً بجميع
الاضداد ووجه ما في المتن ان النهي الثابت بالامر بطريق الضرورة
والاقتضاء والضرورة تندفع باثبات الكراهة دون الحرمة قوله

قوله كالنهي يقتضي الخ يعني ان النهي عن شيء عندنا يقتضي ان يكون ضده
في معنى سنة واجبة اي سنة مؤكدة فان السنة المؤكدة قريب
من الواجب فتكون في معناه وذلك لان حكم النهي في ضده وهو الوجوب
يثبت بطريق الاقتضاء ايضاً فيكتفي بما تندفع به الضرورة وهو ان
يكون سنة مؤكدة لمشابهته بين الواجب والسنة في رجحان
طرف الوجود فيهما وفائدة هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في ضد المامور به اذا لم يكن
مقصوداً بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت المامور به بسبب الاشتغال
بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به
كان الاشتغال به مكروهاً ولا يحرم كالامر بالقيام الى الركعة الثانية
ليس بنهي عن القعود اصلاً حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته
بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام لكنه يكره القعود
لاستلزامه تاخير الواجب فعلى مذهب الجصاص يجب ان لا يكون
القعود حراماً مطلقاً سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت ثم اعلم
ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع
فالمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع
لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها الا ان التحريم في المضيق
ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل مضاف الى التفويت
لان الامر لما لم يكن موضوعاً له لا يكون مقصوداً به فلا يفيد بخلاف
التفويت فيصح اثبات التحريم لانه حرام مخالف للشرع واما الامر
المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعل عنده منهياً عنه لان

الاشتغال بالضد يفوت المأمور به وعندنا لما كان للتراخي لم يعمل كذلك

بالنهي عن لبس المخيط قلنا لبس الازار والرداء سنة

وقال يعقوب لذا من يسجد على مكان نجس لم تفسد

لانه ما ليس بالمقصود بالنهي بل بالامر بالسجود

على مكان طاهر فان يعد يجز لكن لا لانه فسد

فالا يفوت الفرض انه يسجد على نجاسة كالصوم في حمل لها

لما كان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس

المخيط في قوله عليه الصلوة والسلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا

كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط

سن في حقه لبس غير المخيط لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن

لبس المخيط قوله ولذا اي ولان الامر يوجب كراهة الضد اذا

لم يفوت المأمور به قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان

نجس لم تفسد صلوته لان السجود على مكان نجس غير مقصود

بالنهي انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على

مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا ويتفرع على ذلك

ما اذا قال السيد لعبده مثلا اقعد فهنا امران متنافيان للمأمور به

وهو وجود القعود احدهما مناف له بذاته وهو عدم القعود لانهما

نقيضان والمنافاة بين النقيضين بالذات فاللفظ الدال على

القعود دال على النهي عن عدمه وعلى المنع منه بلا خلاف والثاني

مناف له بالالتزام وهو الضد كالقيام في مثالنا او الاضطجاع

وضابط ان يكون معنى وجوديا يضاد المأمور به ووجه منافاته

منافاته ان القيام مثلا يستلزم عدم القعود الذي هو نقيض فلو جاز

عدم القعود لاجتمع النقيضان فامتناع اجتماع الضدين انما هو لامتناع

اجتماع النقيضين لا لذاتهما فالامر بالقعود يدل على النهي عن الاضداد

الوجودية ايضا كالقيام بالالتزام والذي يأمر قد يكون غافلا عن

تلك الاضداد فالصحيح انه نهي عن ضده بالالتزام وفائدة الخلاف

في هذه المسألة وفي عكسها من الفروع ما اذا قال لامرأته ان خالفت

امري فانت طالق ثم قال لها لا تكلمي زيدا فكلمته لم تطلق لانها

خالفت نهيه لا امره هذا هو المشهور وقال الغزالي اهل العرف

يعدونه مخالفة للامر ولو قال لها ان خالفت نهيي فانت طالق

ثم قال لها قومي فقعدت فللاصوليين من الاصحاب وغيرهم فيه مذاهب

فذهب بعض من جعله نهيا الى وقوع الطلاق والاظهر عند الامام وغيره

المنع اذ لا يقال في عرف اللغة لمن قال قم انه نهي ومقتضى ما اختاره

مشايخ المذهب انها اذا خالفت نهيه في المسألة الاولى لم يقع

وكذا لم يقع في عكسه كما لا يخفى قوله فالا يفوت اه يعني قال ابو حنيفة

ومحمد رضي الله تعالى عنهما السجود على النجس والاعادة بعده لا يعتد به لان

السجدة لما كانت فرضا صار الساجد على النجاسة بمنزلة المستعمل لها

بحكم الفرضية يعني حكم فرضيته وضع الجبهة على الارض في السجود وكان على

نجاسة وانما جعل كالحامل لها لان السجود يتم بوضع الجبهة قال صلى الله تعالى

عليه وسلم مكن جبهتك على الارض فصار كحاملها والتطهير عنها

فرض دائم ابدا في جميع اجزاء الصلوة لثبوت طهارة الارض

بدلالة النص والثوب بالعبارة والبدن اكثر اتصالا بالارض من

الثوب فثبت ان الكف عن النجاسة ثابت مطلقاً ولا يرد
وضع اليدين والركبتين على المكان النجس فانه لا يمنع جواز الصلوة
عندنا خلافاً لزفر رحمه الله لان وضع الجبهة على الارض فرض
فكان السجود بمنزلة ترك الجبهة وذلك مفسد ووضع اليدين
والركبتين ليس بفرض فلم يكن وضعهما بمنزلة الحائل بل بمنزلة ترك
وضعها وتركها لا يفسد الصلوة فكذا وضعها على النجاسة وقوله
كالصوم يعني ان الكف فيه عن المفطرات الثلث فرض والصوم
يفوت بوجود المفطر في جزء من وقته فكذا هنا **فصل**

قد حصروا المشروع في نوعين عزيمة ورخصة في الدين
اولاهما اسم الاصل في الاحكام وهي عندهم على اقسام
اربعة فريضة وسنة وواجب والنفل فالفريضة
ما اثبت الدليل كالايمان بلا اشتباه فيه والاركان
وحكمه اللزوم علماً وعمل مع اعتقاد انه حق حصل
فيكفر الجاحد حيث انكره يفسق التارك دون معذره

يعني ان الاحكام الشرعية منحصرة في نوعي الرخصة والعزيمة وكل
منهما منقسم الى اقسام بقي المباح خارجاً عنهما واجاب
في التقرير بانه داخل في العزيمة اذ ليس للعباد رفع المباح
و انما لم يذكر في اقسام العزيمة لان الغرض بيان ما يتعلق به
الثواب من العزائم وقوله اولاهما اسم الاصل الخ يعني ان العزيمة
اسم لما هو اصل من الاحكام وخرجت الرخصة عن التعريف بقيد
الاصالة لانها شرعت بناء على الاعذار والعزيمة تجري في العبادات

والمحرمات سميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها في نهاية التوكيد وانها
فعيلة من العزم وهو القصد بمعنى المعزوم قال الله تعالى ولم نجد له عزماً
اي قصداً وقوله في المتن غير متعلق بالعوارض صفة كاشفة للاصل
لا قيد احترازي ولهذا استغنى عنه في النظم ثم ان العزيمة تنقسم
الى اربعة اقسام وقدمت الفريضة بمعنى الفرض على الباقي لقوة
الفرض وهو لغة التقدير والقطع قال تعالى سورة انزلناها وفرضناها
اي قطعنا الاحكام فيها قطعاً واصطلاحاً ما ثبت بدليل قطعي
لا شبهة فيه كالايمان فان الايمان ثبت بدليل قطعي لا شبهة
فيه بالنص والاجماع والمعقول قوله والاركان المراد بها الصلوة
والزكوة والصوم والحج فان كل واحد منها ثبت بدليل قطعي وانما سميت
اركاناً تشبيهاً باركان البناء وانما صح بالايمان دون غيره لانه
اصل العبادات واتباعاً للحديث الوارد وهو قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم بني الاسلام على خمس الحديث قوله وحكمه اللزوم
يعني وحكم الفرض اللزوم علماً يقيناً وتصديقاً بانه حق ولهذا يكفر
جاحده وعملاً يعني عملاً بالبدن يجب اقامته ولهذا لو ترك الاقامة
بالبدن يكون فاسقاً ان كان بغير عذر ولم يكن جحوداً ولا يكون
كافراً فهذه امور ثلثة العلم والتصديق والعمل فالحاصل ان كل فعل
مفروض ان انكر احد فرضيته يصير كافراً وان تركه بدون عذر
يصير فاسقاً وقوله فيكفر من الاكفار لا من التكفير لانه غير ثابت
هنا وان كان جائزاً في اللغة كذا في المغرب وقوله يفسق من
التفسيق منسوب الى الفسق فالتضعيف للنسبة وقيده

في التقرير بان يتركه بالاستخفاف والّا فهو كافر وهذا مخصوص بالاركان
دون اصل الايمان وقوله دون محذور احتراز عن الاكراه كما يجيء
في العوارض المكتسبة بعد وقوله

ما بدليل فيه شبهة ثبت فواجب وحكمه كما ثبت
العمل لا لزوم ان يعتقدا لذاك لم نكفّر به من جحدا
وفسّقوا تاركه تساهلا بخبر الآحاد لا تأوّلا

يعني ان الواجب ما ثبت بدليل ظني كصدقة الفطر والاضحية
سواء كان ثبوته بخبر الآحاد او المشهور وقيده فخر الاسلام
بالاول لان غالب الواجبات تثبت به كما في التقرير وهذا القسم
اعني الواجب لم يكن ثابتا في زمن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
لان خبر الواحد الذي مفهومه قطعي ليس بظني في حق من سمع من
فم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كما ذكره في فتح القدير وحكمه اعني
الواجب اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض ولا يجب
اعتقاد لزومه وفي التوضيح ويعاقب تارك الفرض والواجب
الا ان يغفر الله تعالى واقره عليه في التلويح ومرادهما الاستواء
بينهما في اصل العقوبة وان اختلفا فيما يكون به العقوبة فان
تارك الفرض يستحق العقوبة بالنار وتارك الواجب يستحق
العقوبة بغيرها كحرمان الشفاعة كما في التلويح في اول الكتاب
في بحث الفقه ان المكروه تحريما يستحق فاعله محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة انتهى والواجب في
رتبة المكروه تحريما والمراد بحرمان الشفاعة ان لا يشفع القاضي

القاضي في احد لا ان لا يشفع فيه احد فان الشفاعة حق لاصحاب
الكبائر كما نبه عليه ابن ابي شريف في حاشية شرح العقائد
ثم اعلم ان تارك الواجب ان كان متأولا فلا يضلل ولا يفسق
والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس
بدعة وان لم يكن متأولا ولا مستخفا يفسق بخروجه عن الطاعة
بترك ما وجب عليه كما في التلويح ونقله في التقرير عن عامة الكتب
ثم ان الفرض والواجب مترادفان عند الشافعية ولا ينكرون
انقسام ما لزم الى ظني وقطعي ولا اختلاف حالهما فالخلف
لفظي غير ان افراد كل قسم باسم اولى كما عندنا غير انه شاع
استعمال كل منهما مكان الآخر كقولهم الوتر فرض ويسمى
فرضا عمليا والصلوة واجبة والزكوة واجبة هذا وقد حكموا
هنا بتضليل المستخف بخبر الواحد وقالوا من ترك سنن
الصلوات الخمس ان لم كفر فان رآها وتركها قيل لا يأثم والصحيح انه
يأثم لانه جاء الوعيد بالترك كذا في النوازل وفي فتح القدير هذا
اذا تجرد الترك عن الاستخفاف بل يكون مع رسوخ الادب
والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب الحال
الباعثة له على ذلك انتهى وفي البزازية قيل قلم الاظفار فانه سنة
فقال لا افعل وان كان سنة كفر ثم قال والحاصل انه اذا استخف
بسنة او حديث من احاديثه عليه الصلوة والسلام كفر انتهى
فقد علمت ان الاستخفاف بالحديث كفر فكيف قال الاصوليون
انه يضلل ويمكن التوفيق بان مراد الاصوليين بالاستخفاف

الترك والتهاون مع رسوخ الادب ومراد الفقهاء الانكار تحقيقاً
ولا شك في كون الثاني كفراً قوله

فالسنة الطريقة الدينية ... وحكمها الاداء بلا فرضية
ولا وجوب والشافعي عرفا ... هي طريقة النبي المصطفى
صلى عليه ربه تعالى ... وزاده آلهه كمالا
وهي على نوعين سنة الهدى ... تاركها يستوجب التفندا
ثانيها بالترك لا ملامة ... كالمشي واللبس والعمامة

السنة ما واظب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع الترك احيانا
بلا عذر وهي مأخوذة من السنن وهو الطريق فمطلق السنة
عندنا لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم لان المراد بها في عرف الشرع طريقة الدين وذلك لرسول
الله تعالى عليه وسلم بقوله وفعله او الصحابة رضي الله تعالى عنهم
لقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وقال الشافعي مطلقها يختص بسنة رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم فانه لا يرى تقليد الصحابي وصورة المسألة ان يقول
الراوي السنة كذا او من السنة كذا وقال الشافعي ان الرسول
هو المقتدى به على الاطلاق فلا يتناول الا سنته عليه الصلوة والسلام
كما يقال هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله تعالى كذا وهنا واما
اضافتها الى غيره عليه الصلوة والسلام فمجاز ولنا قوله عليه الصلوة
والسلام من سن سنة حسنة فله اجرها الحديث وقوله
عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من

بعدي وكان السلف يقولون سنة العمرين قال في التلويح
الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب
عن الاحاديث المذكورة انتهى ووافق الشافعي كثير من اصحاب
ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ورجحه في الميزان واختاره في التلويح
والاوجه ما في التحرير من ان قول الشافعي صحيح في عرفنا الآن والكلام
في عرف السلف يعمل به في نحو قول الراوي السنة او من السنة
كذا وكانوا يطلقونها على ما ذكرنا انتهى وفي التقرير وكذا الخلاف
في قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا فالآمر والناهي
عليه السلام وهاهنا السنة على نوعين سنة الهدى وهي التي
يكون العمل بها من تكميل الدين وفي فتح القدير سنة الهدى على عدم الجواز
لغة كصلوة العيد انتهى وهي من اعلام الدين وشعائر الاسلام كالاذان
والاقامة والجماعة وسنن الرواتب وتاركها مضلل ملوم والاساءة
اخص من الكراهة وظاهر كلامهم ان المراد بالاساءة الاثم وقال
محمد في بعضها يصير مسيئا وفي بعضها يأثم وقيد اللوم في التقرير باللوم
في الدنيا وظاهره انه لا لوم على تركها في الآخرة وفي التلويح ان ترك السنة
المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلوة والسلام
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي انتهى وهذا يقتضي ان المراد بحرمان
الشفاعة عدم شفاعة النبي عليه الصلوة والسلام فيه وهو خلاف
ما قدمناه قوله ثانيهما هذه التي ليس في تركها لوم ولا تضليل فعلها
اولى من تركها فتشمل المستحب والمندوب والحاصل ما واظب النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم على فعله مع تركه بلا عذر سنة وما لم يواظب

عليه مستحب ان استوى فعله وتركه ومندوب ان ترجح تركه على فعله
بان فعله مرة او مرتين والاصوليون لم يفرقوا بين المستحب والمندوب

والنفل ما بفعله يثاب ولا على تاركه عقاب
قالوا وجب شرع النفل على ذا الوصف فالواجب ان يبقى كذا
ونحن قلنا صون ما ادى وجب فلزم الباقي كنذر بالسبب

النفل لغة الزيادة وشرعا ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه والمراد
بعدم العقوبة عدم الاساءة على تركه كما قال في التوضيح ولا يسيء
تاركه وظاهر كلامهم ههنا ان النفل ما لم يفعله عليه الصلوة والسلام
ولم يرغب فيه بخصوصه لانهم جعلوه مقابلا للسنة بنوعيها اعني
سنة الهدى والزوائد ولذا قال في التوضيح وهو دون سنن
الزوائد فهو عبادة مشروعة لكنه لم يرغب فيها الشارع بخصوصها
واما الفقهاء فالنفل عندهم ما دعى اليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
من غير ايجاب بدليل قولهم باب النوافل والزوائد على ركعتي المسافر
في ذوات الاربع نفل لكونه لا يعاقب على تركه فاذا زاد على الركعتين
يقع نفلا ان فصل ويأثم لخلط النفل بالفرض اما اذا لم يقعد على رأس
الركعتين واتم الاربع فسدت صلوته خلافا للشافعي فانه يقول
ان المسافر اذا اتم وقع الكل فرضا وليس بصحيح لان الزائد
على الركعتين لا يعاقب على تركه ويثاب على فعله فوجد حكم النفل فيه
فكان نفلا فلا يجوز القول بوقوعه فرضا واورد علينا الصوم فان
عدم العقوبة موجود ويقع فرضا واجيب بان المراد الترك مطلقا
وصوم مؤخر لا متروك لكن بقي الزيادة على الآيات الثلاث في القراءة

القراءة تقع فرضا ويثاب عليها ولا يعاقب على تركها واجيب بان
كونها فرضا بطريق الانقلاب بعد تحققها لدخولها تحت عموم الامر
كذا في التقرير ثم ان الشافعي قال لما شرع النفل على هذا الوجه
وهو عدم العقوبة بتركه وجب ان يبقى كذلك فلا يعاقب عليه
لو قطعه بعد الشروع اعتبارا للبقاء بالابتداء ولا قضاء عليه
ونحن نقول وجب صون ما اداه لان الجزء الذي اداه صار عبادة
لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام
ولا سبيل اليه اي الى صونه وحفظه الا بالزام الباقي لكونه شرطا
لبقائه عبادة وقد قال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم الابطال
بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى
فالشافعي نظر الى غير المؤدى ونحن نظرنا الى المؤدى فرجحناه بالوجود
وبكونه حقا له تعالى فان قيل ان الصوم والصلوة غير متجزيين
بالاتفاق وحينئذ لا نسلم كون المؤدى عبادة له تعالى والا يلزم التجزي
قلنا المؤدى عبادة بمعنى انه يعتبر مع غيره صلوة مثلا ولا حكم له
بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة
الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود
الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قيل روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
انه قال المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر فقد خيره
الشارع مطلقا فلا فرق بين ابتدائه وانتهائه قلنا بموجبه اي ان شاء
صام واتم ما شرع فيه وان شاء افطر وقضاه بعد ذلك فلا ينافي
ما ذهبنا اليه وانما ينافيه ان لو قال في آخره ولا قضاء عليه ولم يسمع عنه

صلى الله تعالى عليه وسلم شيء من ذلك في الكتب الصحاح المشهورة
ولئن سلم فلا يعارض ما ذكرنا من الكتاب كذا في كنز ودليل آخر على لزوم
النفل بالشروع انه حيث صار المنذور لله تسمية لا فعلا وجب لزوم النفل
الذي شرع فيه صار لله تعالى فعلا فكان اقوى فاذا وجب اقوى الامر
وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تسمية
فلان يجب اسهل الامرين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى كذا في التلويح
وقال في التحرير وثبوت التخيير شرعا في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا
ولا شرعا استمراره بعده كما قال الشافعي فجاز الاختلاف
غير انه يتوقف على دليل وهو النهي عن ابطال العمل فوجب الاتمام
فلزم القضاء بالافساد انتهى

ثانيهما الرخصة وهي اربع ... حقيقة كذا مجاز يشرع
اولاهما نوعان اولى باسمها ... من آخر كذا المجاز قسمها
تسمى ايضا اول النوعين ما ... ابيح مع قيام ما قد حرما
وحكمه كمكره في الكفر ... واخذ مال الغير للمضطر
والاخذ بالعزم ولو جهودا ... اولى فان يصبر يمت شهيدا

النوع الثاني من انواع الرخصة وهي اربعة ايضا نوعان من الحقيقة
احدهما احق من الآخر واولى في اطلاق اسم الرخصة عليه ونوعان
من المجاز احدهما اتم واكمل من الآخر في كونه مجازا فالاول من
نوعي الحقيقة ما استبيح مع قيام المحرم وحكمه كالمكره على كلمة الكفر
يعني ما عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة مع قيام المحرم
وقيام حكمه جميعا وقوله كمكره اي مثل اجراء كلمة الكفر على لسان

لسان المكره رخص له بعذر الاكراه التام مع اطمينان القلب
بالايمان لكن العزيمة في الصبر اولى لان حرمة الكفر ثابتة قطعا
وسبب الحرمة قائم وهو حدوث العالم ووجوب قدم الباري
سبحانه وتعالى وهو لا يحتمل التغير لكن رخص له اجراء كلمة
الكفر بعذر الاكراه لان في الامتناع حتى يقتل تلف نفسه صورة
ومعنى وباجراء الكلمة لا يفوت ما هو الواجب معنى فان التصديق
وهو الركن الاصلي باق من كل وجه ولا يفوت حق الله من كل وجه
لان اداء الايمان قد صح تصديقا واقرارا وليس التكرار
بواجب فلا يجب عليه الاقرار ثانيا وان كان مستحبا صباحا
ومساء الا ان في الاجراء هتك حرمة حق الله تعالى وفي
الامتناع رعايته صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة فان
صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر كان مأجورا لان خبيبا رضي الله تعالى
عنه صبر حتى قتل وسماه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سيد
الشهداء وقال في مثله هو رفيقي في الجنة لان الحرمة ثابتة باقية
والامتناع لاعزاز الدين عزيمة قوله واكل مال الغير الخ كمن اصابته
مخمصة حل له تناول طعام الغير رخصة لا اباحة مطلقة لان
حرمته لحق العبد وهو لم يبحه فيبقى محرما الا انه عارضه امر فوقه
وهو الاضطرار حتى ثبت له الترخص ومثله لو اكره على اخذ
مال الغير كان رخصة فاذا صبر حتى قتل كان شهيد البذل مهجته
في رضاء الله تعالى

وما استبيح مع قيام الخاطر ... مع تراخي الحكم كالمسافر

قد رخص الفطر له ثانيهما ... والاخذ بالعزم اولى لكما
له سبب وشبهة تعاظم ... الا اذا اضعفه القيام

يعني ثاني النوعين من الحقيقة ما استبيح مع قيام السبب
الموجب للحرمة مع تراخي الحكم وهو الحرمة الى زمان زوال العذر
فقوله ثانيهما مبتدأ مؤخر خبره ما استبيح ففي الكلام تقديم
وتأخير ثم ان هذا القسم دون الاول في كونه رخصة لانه
ابيح مع قيام السبب المحرم الموجب لحكمه لكن تراخي وجوب
الاداء عن السبب الى زمان زوال العذر فباعتبار ان
السبب الموجب قائم كان الرخصة حقيقة وباعتبار تراخي
الحكم ولم يكن ثابتا في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة
بكمال العزيمة واذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما
تراخي حكمه كالبيع بشرط الخيار مع البيع الثابت وقوله كما لمسافر
يعني مثل صوم المسافر رخص له الفطر مع وجود السبب الموجب
للصوم المحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب اليه بقوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه عام يتناول الكل والاخذ بالعزيمة
اولى وهو الصوم لكمال سببه وهو شهود الشهر ولشبهة تعين
في الرخصة فان التأخير انما ثبت رخصة تيسيرا له بسبب لم
في السفر فانه معارض كونه عسرا عليه من وجه بيسر موافقة
لان البلية اذا عمت طابت والافطار فيه وان كان تيسيرا له
من وجه لكن يتعسر عليه من حيث انه يتفرد في القضاء فيكون معنى
الرخصة موجودا في العزيمة قوله اذا اضعفه الصيام استثناء من

من قوله والاخذ بالعزم اولى اي العزيمة فليس له ان يبذل نفسه لاقامة
الصوم لانه يصير به قاتلا لنفسه من غير تحصيل المقصود وهو اقامة الحق
لانه اخرجه نفسا واورد عليه ان النفس عدوة الله تعالى وقتل عدو
الله اوجب فكان ينبغي ان تكون العزيمة اولى واجيب بانه
في حق الكافر اما النفس المؤمنة فالمطلوب منها تمام التنبيه
مع بقائها لا قتلها كذا في التقرير حتى لو صام ومات جوعا لا يكون
ماجورا بل يأثم

اتم نوعي المجاز ما وضع ... عنا من الاغلال والاصر شرع
فكان رخصة مجازا انتفى ... شرعية الاصل كما قد عرفا
رابعها بانه ما سقطا ... عنا كاتمام الصلاة اسقطا
في سفر مع شرعه في الجملة ... واجعل سقوط غسل جل مثله

اعلم ان هذا احد نوعي المجاز سميت الاحكام الشاقة على الامم الماضية
المرفوعة عنا رخصة مجازا لان الرخصة الحقيقية ان يكون السبب
المحرم والحرمة قائمة ومع هذا يجوز استباحة وهذه الاحكام
غير مشروعة في حقنا لا من حيث السبب ولا من حيث الحكم حتى
يكون رفعها رخصة لكنها من حيث انها شرعت في الجملة على الامة من
الامم بطريق العزيمة كان رفعها بطريق الرخصة فسمي رخصة من حيث انها
لم تكن مشروعة فينا وكانت اتم نوعي المجاز لانها ما شرعت قط في
ملتنا والاغلال هي المواثيق اللازمة لزوم الشغل والاصر الاعمال
الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وعدم
جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم

بعد التقوم ووجوب القصاص في الخطأ والعمد الى غير ذلك من التكاليف
الشاقة قوله كما قد عرفت رابعها اي هذا هو النوع من مطلق الرخصة
وهو النوع الاخير من الرخصة المجازية وهو ادون فيها اعني
المجازية مما قبله وهو ما سقط اي حكمه عن العباد مع كونه مشروعاً
في الجملة اي في بعض الاوقات من حيث انه سقط في محل الرخصة
كان نظير القسم الثالث وكان مجازاً اذ ليس في مقابلته
عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعاً في الجملة اخذ
شبهاً بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة المجاز بالنظر
الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة
المجاز اقوى قوله كاتمام الصلاة اي هو اولى مما في المتن كقصر
الصلوة لان الساقط عن العباد انما هو الاتمام في محل السفر
مع كون الاتمام مشروعاً في غير السفر فالاتمام رخصة والقصر
عزيمة وعامتهم يطلقون على القصر رخصة اسقاط وفي بعضهم
اطلق عليها العزيمة وحكى في غاية البيان اختلاف المشايخ في ان
القصر عزيمة او رخصة وتعقبه في فتح القدير بانه غلط لان من
قال رخصة عني رخصة اسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة
مجاز اوهذا بحيث لا يخفى على احد انتهى وللقائل ان يقول اذا كان
الاتمام في السفر هو الرخصة لانه الساقط فينبغي ان يكون
رخصة حقيقة لا مجازاً لانه في مقابلة عزيمة وهو القصر ولهذا صرح
في فتح القدير بان تسمية القصر رخصة انما هو مجاز وح لا يصح
ان يكون مثالاً للنوع الرابع لان الاتمام رخصة حقيقة لا مجازاً و

القائل ابن نجيم

والقصر ليس برخصة بل عزيمة كذا قيل ويمكن توجيهه بانه انما سمي رخصة
مجازاً لبقاء مشروعية الاتمام في الجملة اي في حالة اقامة المسافر
وفي حق المقيم حتى لو صلى المسافر اربعاً صار كمن صلى الفجر اربعاً
ولو صلى اربعاً ولم يقعد على الركعتين تفسد صلوته وعند الشافعي
القصر رخصة تخيير كالفطر فيكون ح عنده رخصة حقيقة ولنا ما
روي عن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال نقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم هذه صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة فيما لا يحتمل التمليك
اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص قوله وكجعل
سقوط غسل رجل مثله يعني ان سقوط غسل الرجل حالة التخفف
مع بقاء غسلها في حق غيره مشروعاً مثل اسقاط الاتمام في الصلوة
ويسمى هذا ايضاً رخصة اسقاط وفي شرح الكنز للزيلعي ان رخصة
الاسقاط لا يبقى الاصل مشروعاً معها وهنا الغسل مشروع
بدليل قولهم لو خاض في الماء فانغسل قدماه بطل مسحه فالحق
انه من قبيل رخصة الترفيه اه ورد بان معنى عدم المشروعية
الاصل معها انما هو عدم الحل لا عدم الصحة بدليل انه لو اتم في
السفر لا يحل وهو صحيح اذا قعد على رأس الركعتين ففي مسألة
خوض الماء انما نقلوا الصحة لا الحل فلا تنافي بين الاصوليين وكلام
الفقهاء وكذلك سقوط حرمة الخمر والميتة في المكره والمضطر
وانما كان هذا ايضاً رخصة اسقاط لان الحرمة ثبتت لصيانة
عقله في الخمر وبدنه في الميتة عن الفساد وصيانة البعض لا تتحقق

بل لا تمكن بفوات الكل فسقط المحرم حتى لو صبر كان آثماً الا ان الحرمة
مشروعة في الجملة كما في حق غيره وفي حقه ايضاً اذا زال الاضطرار
والاكراه ثم ان كلامهم هنا صريح في حل الميتة والخمر عند الاضطرار
والاكراه وحكى في التلويح فيه خلافاً فقال المختار عند الجمهور انه مباح
والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء
على المهجة على ما ذهب اليه البعض انتهى وحكى قاضيخان في فتاواه
اختلاف المشائخ فيما اذا حلف لا يأكل حراماً فاضطر الى ميتة
فاكلها ولم يحنث والحق قول الجمهور فلا حنث

فصل

الامر والنهي باقسامها لطلب الاحكام شرعاً فاعلم
وهي مضافة الى اسباب كحدث العالم والنصاب
والبيت للايمان والزكوة والحج او كالوقت للصلوة
وسبب المعاملات حاضرة تعلق البقاء بالمباشرة

اعلم انه هذا الفصل في بيان الاحكام المشروعة وهو باب
مفيد يجب ضبطه وعلمه واختلف في ان للاسباب اعتبار
في الايجاب فمنهم من قال لا اعتبار مطلقاً للقطع بانها مضافة الى الايجاب
الله تعالى وحده وانكره بعضهم في العبادات خاصة قال المحقق الهندي
في شرح المغني والذي ظهر لي انه لا خلاف في الحقيقة لان جميع الكل
معترفون بان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى لا غيره لا ايجاب
فيه لاحد ولا خلاف لاحد ايضاً في انه هذه الاسباب معرفات
لحكم الله تعالى لا موجبات بذواتها فلا خلاف الا في اللفظ انتهى
فالامر والنهي مع جميع اقسامها لطلب الاحكام المشروعة لما انه

اثر نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب فهما مفترقان
لان بالاول يثبت الشغل وبالثاني التفريغ ثم ان العلل نوعان
جعلية وحقيقية والمراد بالاسباب هنا الجعلية لا الحقيقية
لما علمت ان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى وانما سميت
اسباباً تيسيراً للعباد وباعتبار ان الوجوب غيب عنا ولا يتوقف
عليه الا بهذه العلامات التي نصبها الشارع ليكون كل منها
علامة لوجوب واجب ويتوصل الى معرفة ذلك الواجب
بمعرفة سببه الظاهر وهو ما اشير اليه من قولنا كحدث العالم
اي حدوثه الى آخره وكل ما ذكر من الواجبات فهو في مقابلة سببه
على طريق اللف والنشر المرتب وانما كان حدوث العالم
سبباً لوجوب الايمان بالله تعالى لان كل حادث لا بد له من
محدث آخر وهلم جراً الى ان تنتهي سلسلة العلل الى قديم
واجب الوجود والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان
فثبت ان للعالم محدثاً قديماً واجب الوجود وهو الحق سبحانه
وتعالى كما قرر في موضعه فكان حدوث العالم سبباً للايمان به
تعالى وحده لا شريك له وكذلك سبب وجوب الزكوة المال
بشرط ان يكون نصاباً كاملاً نامياً للاضافة اليه قال صلى الله تعالى عليه
وسلم ادوا ربع عشور اموالكم وكذلك الوقت للصلوة لانها
نسبت اليه قال تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والنسبة
باللام اقوى وجوب الدلالة على تعلقها بالوقت وكذلك سبب
وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال تعالى فمن شهد منكم الشهر

فليصمه قال شمس الائمة السرخسي سببه مطلق شهود الشهر
يستوي في سببيته الايام والليالي واستدل بان الشهر
في الآية شامل لها لغة وشرعا وعادة وعقلا وقال جمهور اصحابنا
ان السبب الايام دون الليالي واستدلوا عليه بالآية
المذكورة وقالوا ان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا
للاداء والليل ليس بصالح للاداء اصلا ولا محتملا فلا يكون
سببا ولان السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والليل
مناف له فكيف يكون سببا له وكذلك البيت الحرام جعل
سببا للحج لانه نسب اليه قال تعالى ولله على الناس حج
البيت والاستطاعة شرط قوله وسبب المعاملات الخ اعلم
ان سبب المعاملات وهي النكاح والبيع والشراء والمزارعة
والمضاربة وغيرها تعلق بقاء العالم بتعاطيها ومباشرتها
فان الله تعالى خلق العالم وقدر لهم اقدارا وضرب لهم آجالا
الى يوم القيمة وانما تعلق البقاء بتعاطي المعاملات ومباشرتها
لان البقاء يكون بالجنس والنفس اما بقاء الجنس فانما يكون
بالتناسل ولا تناسل الا باتيان الذكور الاناث في موضع
الحرث فشرع الله تعالى له طريقا يتوصل به اليه من غير ان يتصل به
فساد وضياع وهو طريق الازدواج اذ لو لم يكن بهذا الطريق
لكان اما بالتغالب وفيه فساد ظاهر او بالشركة وفيه ضياع
النسل لتعذر ايجاب النفقة للولد على الوالد اذ اشتبه وليس
للام تمكن من تربية الولد فيضيع البتة فعلى كلا التقديرين لا

لا يحصل بقاء الجنس فلا بد من النكاح واما بقاء النفس الى
اجل مسمى فانما يكون باصابة الناس المال بعضهم من بعض
بقدر الاحتياج فشرعت المعاملات لذلك ولولاه لوقع الجور واختل
النظام وللعقوبات اسباب وهي التي لها بها اختصاص
من نحو قتل وزنى ثم السبب يعرف من حكم الشيء يترتب
وذا لان الاصل في السبب اذا اضيف ان يضاف
وان يضاف للشرط في الكلام تجوزا لحجة الاسلام
لما فرغ من بيان اسباب العبادات والمعاملات شرع في بيان
اسباب العقوبات قوله وهي التي الخ اي الذي اضيفت هذه
الاحكام اليه من نحو قتل اي عمدا نظير لسبب العقوبات
كالقصاص وزنى نظير لسبب الحدود وكذا السرقة وما دار
بين الحظر والاباحة نظير لسبب الكفارات كالقتل خطأ والافطار
عمدا في رمضان ونحوهما من موجبات الكفارة كقتل الصيد
واليمين المنعقد ولهذا لم يجعل المحظور المحض سببا كقتل العمد
واليمين الغموس لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة
فان القتل الخطأ دائر بين كونه محظورا ومباحا مباح من حيث
انه لم يقصد الآدمي محظور في اصابة الآدمي فكذا الكفارة وقس
على ذلك فان قيل الفطر بالزنى واكل مال الغير بدون رضاه
في رمضان ليس بمباح من كل وجه فبطل ما قررتموه قلنا
ما ذكرته من العوارض والعبرة للاصول دونها قوله ثم السبب
يعرف الخ اعلم ان السبب يعرف بوجوه احدها يعرف باضافة

الحكم اليه كما في قولك صلوة الفجر والظهر ثانيها تعلق الحكم بذلك الشيء
ثالثها الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه
سببا لوجود المضاف ويحدث به قوله وان يضف للشرط
في الكلام ان وصلية وجوابها محذوف تقديره فلا يقدح في
ذلك وهو جواب سؤال تقديره الاضافة ليست بمختصة
بالسبب فان الاحكام كما تضاف الى الاسباب تضاف الى
الشرط ومحصل الجواب ان مرادنا بالاضافة ما كان حقيقة واضافة
الحكم الى الشرط انما هي بطريق المجاز لمناسبة بين الشرط والعلة
في حيث وجود الحكم عنده كالعلة ومثال الاضافة الى الشرط مجازا
قولهم حجة الاسلام وصدقة الفطر

باب بيان اقسام السنة

تم ما ذكر من الاقسام   يثبت في السنة بالتمام
وانما عقد ذا الباب لما   به اختصاص سنن وقسما
اربعة اولها كيف اتصل   بنا من الرسول ذي القدر الاجل
فكامل وهو الذي تواترا   ودام هذا الحد فيه آخرا
كاول واولا كآخر   وكطرفيه اوسط في الخبر
وذاك كالصلوة والقران   فيوجب اليقين كالعيان

لما فرغ من اقسام الكتاب شرع في بيان السنة واقسامها
وقدمها على الاجماع والقياس لقوتها عليهما والسنة تطلق
على قول الرسول وفعله والحديث يختص بقوله والاقسام التي
ذكرت في الكتاب من الخاص والعام وغيرها واردة في السنة
فلا حاجة الى ايرادها ثانيا الا ان الكتاب يفارق السنة من حيث

حيث الاتصال فانه يتصل بوجه واحد وهو التواتر بخلاف السنة
فانها تتصل بوجوه وهي الآحاد والشهرة والتواتر وتختص السنة
باربعة زائدة على تلك الثمانين قسما احدها في كيفية الاتصال
ثانيها في الانقطاع ثالثها فيما جعل الخبر فيه حجة رابعها في بيان
نفس الخبر وكل قسم في هذه الاربعة تنقسم الى انواع وسيأتي
تقريرها ان شاء الله تعالى اما الاتصال فينقسم الى ثلثة اقسام
قسم يتصل بنا بطريق التواتر وقسم يتصل بالمشهور وقسم
يتصل بطريق الآحاد والتواتر مفيد للعلم قطعا لاستحالة
تواطيهم على الكذب والنسيان لكثرتهم وتباين اماكنهم
وفسره في التلويح بما لا يدخل تحت الضبط وفسره الهندي
بما لا يحصى عددهم عادة لكثرتهم لا انه لا يمكن احصاؤه
فانه ليس بشرط انتهى وهذا الشرط مختلف فيه لكن اختاره
الماتن تبعا لفخر الاسلام وعند الجمهور ليس بشرط فان
الحجاج او اهل جامع اذا اخبروا عن واقعة منعتهم من الحج
او اقامة الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين
كذا في التقرير وعلى كل من القولين لا يشترط في التواتر
عدد معين خلافا للبعض والقول به قول بلا دليل كذا في
التلويح والصحيح انه لا يحصر في عدد وضابطه ما حصل العلم
عنده واقل عدد لا يحصل به العلم معلوم لله وغير معلوم لنا
كذا في التقرير واشترط عدم امكان تواطيهم على الكذب
حتى لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه

لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وهذا شرط متفق عليه ولذا اخبار
فى التحرير ان المتواتر خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة
ولم يشترط فى المتن العدالة والاسلام فى المخبرين لانه ليس بشرط
فيه حتى لو اخبر جمع غير محصورين كفار بلدة بموت ملكهم حصل
لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فلم يعلم
تواتره وحصول شرائطه فى كل عهد كذا فى التلويح ومما اشترط
فى التواتر ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق
اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا التعليق حتى يكون
البرهان كذا فى التلويح وجزم به فى التحرير ثم انهم جعلوا مورد القسمة
الخبر مع ان السنة مشتملة على غيره من الامر والنهى والفعل
فانها تنقل بالطرق المذكورة ويجاب بان اتصاف الامر والنهى
والفعل به بمعنى ان الاخبار بكونه كلام النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم او فعله متواتر قوله ودام هذا الحد احتراز عن المشهور خلافا
للجصاص فان المشهور عنده متواتر ويحصل دوام الحد باستواء
الطرفين والوسط فى انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه كنقل القرآن
والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة والدية
واعداد الطواف والوقوف بعرفات كذا فى التقرير ويوجب
علما يقينا كما يوجب العيان علما ضروريا وفسر العلم الضرورى
من المتواتر فى التلويح بالافتقار الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن
لا يعلم ذلك كالصبيان وفى المواقف العلم ينقسم الى ضرورى
ومكتسب فالضرورى قال القاضى هو الذى يلزم نفس المخلوق
لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وتلخيصه ما لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق والبديهى ما يثبته مجرد العقل فهو اخص من الضرورى

١٧٦

والكسبى يقابل الضرورى والنظرى ما يتضمنه النظر الصحيح وبالجملة
عند الجمهور ما حصل من غير نظر وفكر فهو ضرورى ثم المشهور ما انتهى اليه
ما كان باتصاله اشتباه صورة المشهور ان رواته
فى الاصل آحاد وبعد انتشروا حتى رواه من روى التواتر
كالتابعين ومن بعدهم فيوجب الطمانينة فى قلب المسلم
اعلم ان المشهور آحاد الاصل متواتر الفرع والشبهة فيه من حيث
الصورة باعتبار انه برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يثبت
قطعا لانه كان من الآحاد فى القرن الاول دون المعنى لان
الامة تلقته بالقبول فلا يكون فيه شبهة من حيث المعنى حتى
صحت به الزيادة على الكتاب مع انه نسخ عندنا وقد تقدم عن
الجصاص ومن تابعه الحاق المشهور بالتواتر وعند الجمهور يكفر
منكر التواتر دون المشهور فانه يضلل اما التواتر فكقوله عليه
الصلوة والسلام البينة على المدعى واليمين على من انكر واما
المشهور فكحديث الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله وقراءة ابن مسعود ايام متتابعات
ثم من الاخبار خبر الآحاد ولا اعتبار فيه للتعداد
حيث عدا دونهما فى الحكم فيوجب العمل دون العلم
بالنص والسنة والاجماع او معقول قبل ليس يوجب العمل
حيث انتفى العلم بنص قد ورد او يوجب العلم وهذا المستند
هذا هو القسم الثالث من الاتصال وهو ما فيه شبهة
صورة ومعنى اما صورة فلان الاتصال به صلى الله تعالى عليه وسلم

لم يثبت قطعاً واما معنى خلاف الاية لم تتلقه بالقبول وهو الآحاد
وهو ما رواه واحد فصاعداً ولا اعتبار للعدد فيه بعد ان
يكون دون المتواتر والمشهور فيوجب العمل دون العلم اي
اليقين والفرق بينه وبين المشهور ان المشهور يوجب علم
طمانينة بخلاف الآحاد فانه يوجب غلبة الظن واوجب العمل
بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
الآية والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان والفرقة هي
الثلثة فصاعداً حتى قيل في قوله تعالى وان طائفتان اي رجلان
ثم ان الانذار انما يتحقق اذا كان العمل به واجباً واما السنة فانه
كان عليه السلام يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ
الاحكام وايجاب قبولها على الانام وخبر بريرة وسلمان في الهدية
والصدقة واما الاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر
ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم باجماعهم كالقول
الصريح وقد دل سياق الاخبار ان العمل في تلك الوقائع
كان بنفس خبر الواحد واما المعقول وهو ان خبر المسلم العاقل
البالغ محمول على الصدق ظاهراً على ان المتواتر لا يوجد في كل
حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقال جماعة من
المتكلمين وبعض المحدثين ومنهم الامام احمد بن حنبل وداود
الظاهري لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس

لك به علم اي لا تتبعه من قفا يقفو اذا اتبع فلا يوجب خبر الواحد
العمل لانه لا يوجب العلم او نقول يوجب العلم فيوجب العمل وهذا مختار
الامام احمد ومن تابعه فقوله في النظم او يوجب الخ الا ان يوجب يعني الا
ان يقال بوجوب العلم لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم يعني ان
العلم لازم للعمل وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم او ان العمل
يستلزم العلم والعمل ثابت بالاتفاق فكذا العلم لئلا يلزم وجود الملزوم
بدون اللازم والجواب عن ذلك بمنع ثبوت الملازمة مستنداً
الى الكتاب والسنة والاجماع والمعقول كما تقدم اذ يكفي غلبة
الظن في الاحكام كالقياس والشهادات وغيرها فعلم ان ما استدل به
من الآية محمول على ما يراد به العلم يقيناً الا انها على عمومها

فصل في الراوي

ان عرف الراوي بفقه واجتهاد ... كالخلفاء الراشدين الامجاد
فحجة به القياس يترك ... حديثه خالف في ذا مالك
وان بعدل دون فقه عرفا ... موافق القياس لا مخالفا
حديثه يعمل به وان جهل ... نحو الحديث والحديثين نقل
اذا روى وسكتوا عنه السلف ... او في القبول خالفوا الحكم عرف
وان من الاسلاف بان الرد ... فانه مستنكر يرد
ان لم يكن رد ولا قبول ... به جواز عمل منقول

اعلم ان الراوي على نوعين معروف بالرواية ومجهول بها
فالاول ان عرف بالفقه والتقدم والاجتهاد كالخلفاء الاربعة
والعبادلة الثلثة وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهم اجمعين كان حديثه حجة

سواء كان موافقاً للقياس او مخالفاً له خلافاً لمالك رضي الله تعالى عنه
فانه يقدم القياس على خبر الآحاد وان عرف بالعدالة دون الفقه
كانس وابي هريرة وسلمان وبلال ان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا لضرورة لان النقل بالمعنى
مستفيض فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء
من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس والمراد
بالضرورة ان يخالف جميع الاقيسة حتى يترك العمل به وذلك
كحديث المصراة وهو ان الرجل اذا اراد ان يبيع الناقة او الشاة
فيتركها اياماً لا يحلبها ليجتمع اللبن في ضرعها فيظن المشتري
كثيرة اللبن فقد روى ابو هريرة ان النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو
بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضي امسكها وان سخطها
ردها وصاعاً من تمر ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس
الصحيح ان تقدير ضمان العدوان ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره
بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصاً
له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسراً وكلاهما ثابتان
بالاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين
قوله وان جهل اي الراوي المجهول في الرواية لا في النسبة
ولهذا قال نحو الحديث والمحدثين اذا روى فان روى
عنه السلف وقبلوه وعملوا به وصححوه صار حديثه مثل

مثل المعروف وكذلك ان سكتوا عن الطعن فيه يقبل كالمعروف لان
السكوت منهم في موضع الحاجة الى البيان بيان وكذلك ان
اختلفوا فيه بان قبله بعضهم ورده بعضهم مع نقل الثقات عنه
كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود رضي الله تعالى
عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها
فاجتهد شهراً فقال ارى لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل وقال والله اشهد ان رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه سروراً لم ير مثله قط ورده علي رضي الله
تعالى عنه وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال
حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه
عاد اليها سالماً فلا تستوجب بمقابلته عوضاً كما لو طلقها
قبل الدخول ولم يسم لها مهراً وجعل علي رضي الله تعالى عنه
القياس اولى من روايته بهذا المجهول وعمل بهذا الحديث
علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق
والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالة من
لم نشاهده الا بنقل الثقات عنه وهو موافق للقياس لانه
مهر المثل لما كان واجباً بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى
قوله وان من الاسلاف يعني اذا لم يظهر من السلف الا الرد
كان مستنكراً لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها
عليه السلام نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثاً فرده عمر رضي الله

وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت قال بعض
العلماء اراد بالكتاب في قوله تعالى اسكنوهن الآية وبالسنة
ما قال عمر رضي الله تعالى عنه سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال للمطلقة الثلث النفقة والكسوة ما دامت في العدة
وقال بعضهم اراد بهما القياس لكونه ثابتا بهما وان لم يظهر
الحديث في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به لان
العدالة اصل في ذلك الزمان وهو الصدر الاول فباعتبار
هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يظهر
في السلف تمكن فيه تهمة فيجوز العمل به اذا وافق القياس على
وجه حسن الظن به ولا يجب العمل به لان الواجب لا يثبت
بمثله من الطريق الضعيف وهذا معنى قولنا به جواز عمل منقول
لكن يرد على تقدير موافقة القياس ان العمل بالقياس فما فائدة
الجواز به ويجاب المراد جواز اضافة الحكم اليه حتى لا يتمكن نافي
القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث كذا في التقرير
ثم اعلم ان جواز العمل به انما هو في ذلك الزمان اعني زمان الصحابة
والتابعين وتابعيهم للحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب اما بعد القرن الثالث فلا يعمل به
لغلبة الكذب فلهذا صح القضاء بظاهر العدالة عنده خلافا لهما
فهذا الاختلاف العهد والزمان دون الحجة والبرهان فصل في شرائط الراوي

شرائط الراوي تعد اربعة   العقل والضبط والاسلام معه
عدالة هنا تتم الاول   والثان في الانقطاع فيما فصلوا
فظاهر وباطن والظاهر   فمرسل وهو كما قد ذكروا
يقبل اجماعا اذا ما قد بدي   من الصحابي واما من يلي
وتابعيهم عندنا كذلك   ويقبل الكرخي دون ذلك

ما يتوقف عليه حجية الخبر اربعة العقل وانما شرط العقل في الراوي
ليكون كلامه عن تمييز والعقل يطلق على العقل الغريزي وهو القوة
المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرة الانسان
ويسمى هذا عقلا هيولانيا وعلى العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات
الحاصلة بلا اكتساب وعلى العقل المستفاد وهو القوة التي
بها يرتقي من الضروريات الى مشاهدة النظريات حتى اذا تكررت
مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى
اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وقد يطلق على
النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة
فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في
الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقرة في الدار الآخرة واما
في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن
العلائق البشرية هذا ما ذهب اليه الحكماء واما ما ذهب اليه
الاصوليون فهو نور في بدن الآدمي وقيل في الرأس وقيل في
القلب يضيء به طريق يبتدى به من حيث ينتهي اليه درك
الحواس ومحصله انه نهاية درك الحواس بداية درك العقل

وهو ارتسام صور المحسوس باحدى الحواس الخمس من اللمس والذوق
والشم والسمع والبصر في الحواس الباطنة الخمس الحس المشترك
المرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال المخزون فيه ما في الحس المشترك
ثم الوهم المرتسم فيه المعاني الجزئية ثم الحافظة المخزون فيها ما في
الوهم ثم المفكرة المركبة بين ما في الخيال من الصور وبين ما في
الحافظة من المعاني هذا هو نهاية درك الحواس ومن ههنا ابتداء
النفس بالادراك والتصرف بواسطة الجوهر المذكور فالاحسن
في التعريف ان يقال هو قوة نفسانية يدرك بها الانسان
حقائق الامور وهو العقل المستفاد عند الحكماء ويقرب من
ذلك تعريفهم اياه بانه قوة بها ادراك الكليات للنفس وهو معنى
ما قال في التلويح ان معنى كلامهم في العقل انه قوة للنفس بها
ينتقل من الضروريات الى النظريات واشترط في العقل الكامل منه وهو
عقل البالغ لان العقول لما تفاوتت في الاشخاص قدر الشارع
المرتبة التي هي مناط التكليف بوقت البلوغ اقامة للسبب
الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط
كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب
الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل
القوى الجسمانية التي هي مراكب القوة العقلية بمعنى انها بواسطتها
تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد بمعونتها تطرق آثار
الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى
فهي تامرها بالاخذ والاعطاء والاستيفاء اللذات والتحرك للادراك قدر

قدر ما تدرك من المصلحة لتحصيل الكمالات كذا في التلويح واحترز
بالعقل الكامل عن العقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون
لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف في امور انفسهم لنقصان
عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل
البلوغ اما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده فيقبل قول
الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه عاقلا ولا يرد
قبول رواية العبد مع عدم تفويض اموره اليه لان الحجر لحق المولى
لا لنقصان في العقل الشرط الثاني الضبط وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه مع ثبات عليه الى حين ادائه
فللضبط اربع شروط اولها سماع كلام الرسول عليه الصلوة
والسلام وهو ان يسمع الحديث اوله واوسطه وآخره ولا يقصر
في شيء منه ثانيها فهم معناه مع لفظه الذي اريد منه ثالثها حفظ
الكلام بقدر الوسع والطاقة وهو حاصل بالتكرار القولي رابعها
الثبات على حفظه ومحافظة احكامه بان يعمل بموجبه ومذاكرته
باللسان ويدوم عليه الى حين ادائه الشرط الثالث الاسلام
وهو التصديق والاقرار بالله واسمائه وصفاته كما يحق وصفه
وانما جعل شرطا لان الباب باب الدين والكافر عدو لنا في
ديننا فلا يسمع قوله لانه يسعى في هدم الدين بالباطل الا ترى كيف
نعت محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وحرفوا الآيات بسبب
كفرهم وعداوتهم وان كان الكذب حراما في جميع الاديان
الشرط الرابع العدالة والمراد كمالها وهو رجحان جهة الدين

والعقل على طريق الهوى لان محافظة الصدق لا تتأتى الا ممن له الاستقامة
في الدين والفاسق لا يبالي بالكذب واريد بالاستقامة ما كان ثابتة
الينا لا على الاطلاق المشار اليه بقوله تعالى فاستقم كما امرت
فانها فسرت برجحان جهة الدين نظرا الى ان الانسان لا يتمكن من ادناها
فكيف من اعلاها فقد ذكر ما هو الكامل بالنسبة الينا دفعا للحرج
حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فان
ارتكاب الكبيرة يدل على رجحان طرف الهوى على جهة الدين
والشرط هو العكس قوله والثاني الانقطاع ثم اعلم ان هذا
هو القسم الثاني من الاربعة المذكورة في اول الباب المختصة
بالسنة الزائدة على الثمانين المذكورة في الكتاب وهو الانقطاع
المرسل من الاخبار ضد الاتصال فالمرسل ما يقول راويه قال
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاتصال
يكون بذكر جميع الرواة والانقطاع اما ان يكون بترك راو واحد
وهو المنقطع او اكثر وهو المعضل عند المحدثين وعند الاصوليين
كلاهما يسمى منقطعا ثم ان الانقطاع ظاهر وباطن والظاهر
ينقسم الى اربعة اقسام اولها المرسل من الاخبار فهو مقبول
بالاجماع لان من صحت صحبته له عليه الصلوة والسلام لم يحمل حديثه
على الاطلاق الا على السماع منه عليه الصلوة والسلام ثانيها
ما ارسله القرن الثاني والثالث فهو ايضا حجة عندنا وهو قول
مالك وجمهور المعتزلة والشافعي لم يقبل منه الا احاديث سعيد
ابن المسيب فانه قال تتبعتها فوجدتها كلها مسانيد ثالثها

ثالثها ما ارسله العدل في كل عصر فعند الكرخي يقبل وعند ابن ابان
لا يقبل لفساد الزمان وكثرة الفسق فلا بد من البيان رابعها
ما اسند من وجه وارسل من وجه فيقبله من يقبل المرسل واما من
لم يقبله فقد اختلفوا فيه والعامة على القبول وهذا معنى قوله

ومرسل ومسند من وجه يقبله اكثر اهل الفقه

وهذا يشمل ما اذا اسنده المرسل وغيره اما الاول فلاحتمال
انه سمع الحديث ونسي المروي عنه وهو يعلم السماع يقينا فارسله
اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا وبالعكس فلا يقدح
ارساله في اسناده واما الثاني فلان عدالة المسند يقتضي
القبول وارسال المرسل لا يقتضي عدم قبول اسناد المسند
وصحح في التقرير ان الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا عدلا
يقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف واحدا او جماعة

وما انقطاعه لنقص الناقل فباطن ما ان له من قابل
وما انقطاعه بعرض ردا ما وافق اقبل ورد الضدا

اعلم ان هذا هو النوع الثاني من الانقطاع الباطن وهو
آخر النوعين المنقسمين من النوع الثاني من الاربعة السابقة
وهو الانقطاع لنقصان في الناقل كخبر الفاسق والصبي وامثالهما
فهو على ما ذكره ناظمه عدم القبول وبالعرض على الاصول وهو راجع
الى نفس الخبر بان خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس
فانه عارض قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فان قوله من وجدكم يحمل عند

عندنا على قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي وانفقوا عليهن
من وجدكم كذا في التوضيح وتعقبه في التلويح بان الكلام في خبر العدل
وهذا استنكر منهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان انتهى
او خالف السنة المشهورة كحديث الشاهد واليمين فانه
مخالف للمشهور وهو البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه
حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع
بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد او خالف ما اشتهر من
الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه
عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه
لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به لان شهرة الحادثة
تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم
والاحتجاج به دل على انه منقطع ومما يقتضي الانقطاع باطنا ما
اعرض عنه الصحابة رضي الله تعالى عنهم ومثاله ما روي ان النبي
عليه الصلوة والسلام قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا
تاكلها الصدقة فان الصحابة رضي الله تعالى عنهم اختلفوا في
وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا فدل
على انه غير ثابت او مأول وتأويله ان المراد بالصدقة النفقة
كما قال عليه الصلوة والسلام نفقة المرء على نفسه صدقة

باب ما الخبر فيه حجة   خبر الواحد ان موجبه
في حقه سبحانه حجة   وخالف الكرخي في العقوبة

هذا هو القسم الثالث من الاربعة المذكورة في اول الباب وهو ما

ما جعل الخبر فيه حجة فان كان من حقوق الله تعالى فخبر الواحد حجة
مثل عامة شرائع العبادات وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة
كالصلوة وغيره يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان
الصحابة رضي الله تعالى عنهم عملوا باخبار الآحاد وعملوا
بخبر عائشة رضي الله تعالى عنها في التقاء الختانين وشرط
بعضهم العدد استدلالا بان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم الاعتبار
لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره
كلام الثاني في العقوبة وخالف الكرخي فيما هو عقوبة فلا يجوز
اثباته بخبر الواحد عنده لان العقوبات مما تندرئ بالشبهات
وفي اتصال خبر الواحد بالرسول عليه الصلوة والسلام
شبهة واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص على خلاف القياس
وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وفي التحرير
ان اكثر الحنفية مع الكرخي في عدم القبول وهو بعيد فقد
صرح في التقرير بان القبول قول الجمهور وهو قول الجصاص
واكثر اصحابنا ومال فخر الاسلام وشمس الائمة الى قول الكرخي
واما ما كان من حقوق العباد فما اشار اليه بقوله

اما ملزما في حق عبد فرووا   شرائط الاخبار فيه والعدد
قد شرطت ايضا مع الحرية   كذاك شرط لفظة الشهادة
وشرط غير ملزم تمييز   وهو بلا عدالة يجوز

يعني ما كان ملزما في حقوق العباد يشترط فيه شرائط

الاخبار نحو الاسلام والعقل والضبط والعدالة مثل البيوع والشرى
وجميع المعاملات التي فيها الزام محض هذا اذا كان المشهود
عليه مسلماً اما اذا كان كافراً فالاسلام ليس بشرط او كان ما
ملزماً ولا يمكن اطلاع الرجال عليه كالبكارة وعيوب النساء
التي لا يمكن الاطلاع عليها يقبل فيها شهادة النساء
وحدهن والشهادة بشهر رمضان لا يشترط فيها الحرية
ولفظة الشهادة بخلاف الشهادة بهلال الفطر فانه في هذا
القسم يشترط فيه ما ذكرنا من الشروط لانتفاع العباد بالشهادة
بالفطر فكان حقاً لهم وهو ملزم لانه يلزم ترك الصوم بها
وان كان من حقوق العباد التي لا الزام فيها يكون خبر الواحد
حجة كالرسالة وعزل الوكيل والاذن في التجارة فيشترط فيها
التمييز دون العدالة ويقبل قول الصبي والكافر لانه لا الزام
فيها ولانه فيها ضرورة حتى اذا اخبر احدهما باذن السيد لعبده
في التجارة او انه فلاناً وكله يجوز العمل بقوله بناء على خبره لان
الضرورة ماسة الى قبول خبر كل مميز فان الناس يتبايعون
في الاسواق من لدن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى
يومنا هذا وفيهم المميز والعدول والفساق والكفار يعتمدون
على اخبارهم ولم ينكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدل
على ما ذكرنا واستثنى في الهداية من قبول الفاسق ما اذا كان اكبر
رأيه انه كاذب فلا يجوز له ان يعمل به لان اكبر الرأي يقام مقام
اليقين وجزم في التحرير باشتراط تصديق القلب له فعلى هذا ان

ان صدقه قلبه عمل به اتفاقاً وان كذبه لا يعمل اتفاقاً وان لم يصدقه
ولم يكذبه فهو محل الاختلاف ثم اعلم ان الاخبار بما ذكر لا فرق فيه
بين ان يكون المخبر هو الرسول والمأذون او الوكيل والسيد او
ان فلاناً رسول ونحوه كما في التلويح

وما بوجه دون وجه الزما … فاحد شطري الشهادة انتما
الى الامام شرطه كما ذكر … ورابع الاقسام في نفس الخبر
منقسماً لاربع فقسم … بكونه صدقاً احاط العلم
وآخر بالكذب عن يقين … ثالثها ما احتمل الامرين

اعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو آخر القسم الثاني من الاربعة
التي في اول الباب وهو ما فيه الزام من وجه دون وجه مثل عزل
الوكيل وحجر المأذون ووقوع العلم بفسخ الشركة وخبر البكر بان
وليها زوجها وهي بالغة فسكتت فيشترط في هذا القسم احد
شطري الشهادة وهو اما العدد او العدالة عند ابي حنيفة رضي الله
تعالى عنه خلافاً لهما فانهما جعلا القسم الرابع كالثالث في
قبول خبر كل مميز عدلاً كان او فاسقاً قوله ورابع الاقسام لخ
هذا هو القسم الرابع وهو آخر الاربعة المذكورة في اول الباب
الزائدة على تمام الكتاب وهو في نفس الخبر وهو منقسم الى
اربعة اقسام ايضاً قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل صلوات
الله تعالى عليهم اجمعين لثبوت عصمتهم بالدلائل القطعية
القسم الثاني ما يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية ودعوى
الكفار الهية الاصنام ونحو ذلك مما تدل الدلائل القطعية

على كذب تلك الدعوى ثالثها قسم يحتمل الصدق والكذب كخبر الفاسق وذي هوى ظاهر

رابعها راجح صدق كالخبر — من عادل مستجمع لما ذكر
من الشروط ولهذا النوع — ثلاثة في طرف المسموع

هذا رابع هذه الاقسام وهو ما رجح احد احتماليه على الآخر
كخبر العدل المستجمع لجميع الشرائط لرجحان صدقه على كذبه فان
عقله ظاهر وكذا دينه وهما يمنعانه عن الفسق ولهذا النوع
وهو القسم الرابع اطراف ثلاثة فالطرف الاول هو طرف
السماع وهو منقسم الى عزيمة ورخصة كما اشار اليهما بقوله

اما عزيمة كجنس السمع — بالكتب او قراءة عن جمع
ثم الذي يكون عن كتاب — من غائب كرتبة الخطاب
في الاحتجاج او يكون رخصة — وهو الذي دون سماع نصه
مثل الاجازة التي تعلم ما — فيها والا لا يصح فاعلما

ما يكون من جنس السمع من العزيمة اربعة اوجه وجهان منها
في غاية ما يكون من العزيمة احدهما احق من الآخر ووجهان فيهما
شبهة الرخصة اول الوجهين الاولين بان تقرأ على المحدث من
كتاب او حفظ وتقول له اهو كما قرأت عليك فيقول نعم والثاني
بان يقرأ عليك من احدهما وانت تسمع فقد وقع الخلاف بين
العلماء في هذا قال جمهور المحدثين القسم الثاني احق من الاول
لانها طريقة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وروي عن الامام
ان الاول احق وانما كان الثاني احق في حقه عليه الصلوة والسلام
لانه معصوم لا يقر على السهو والغلط ورعاية الطالب اشد في

الاول عادة فكان احق من الثاني واما الوجهان الآخران
من العزيمة فهما الكتاب والرسالة اما الكتاب فيكون على رسم الكتب
بان يكون مختوما بختم معروف بعنوان مشهور كما عرف في كتاب
القاضي الى القاضي بان يكتب اولا من فلان بن فلان الى فلان ابن
فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول اخبرني فلان عن فلان
الى ان يتصل الخبر الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واما الرسالة بان
يرسل اليه رسولا ان فلانا اخبره الى آخره كما في الكتاب فاذا ظهر له
وثبت عنده ان هذا كتاب فلان ورسالته جاز له العمل وحلت له
الرواية وهذا معنى قوله كرتبة الخطاب في الاحتجاج قوله او يكون
رخصة الرخصة هنا من طرف السامع وهو الذي يكون بدون
سماع كالاجازة والمناولة وصورة الاجازة ان يقول المحدث
للطالب اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مقروآتي
ومسموعاتي وصورة المناولة ان يعطيه المحدث كتابا قد سمعه
بيده ويقول له هذا كتاب سماعي فقد اجزت لك ان ترويه عني
بشرط الاحتياط وليست المناولة اصلا بنفسها وانما هي للتأكيد
احدثها ائمة الحديث تأكيدا للاجازة فكان قسما منها وفيه خلاف
بين العلماء قوله والا لا يصح اي وان لم يكن عالما بما فيهما فلا تصح
هذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعن ابي يوسف رح روايتان
اصحهما عدم الجواز كما قالا والاخرى الجواز قياسا على شهادة من لا يعلم
بما فيه واصله كتاب القاضي الى القاضي والجواب عنه بالفرق بينه
وبين امر الحديث شرع اثر في اعتباره فتح باب التقصير في طلب العلم وفي قوله
فاعلما نكتة كما لا يخفى

والحفظ والعزم به ان يحفظا　ماكان مسموعا الى وقت الادا
رخصته اعتماده الكتابا　يحتج ان تذكر الجوابا

هذا هو الطرف الثاني من الاطراف الثلثة فقوله والحفظ بالجر عطف على المسموع في الابيات قبله وهو نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ان يحفظ ما سمعه الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب ولا يحفظ ثم هذا لا يخلو اما ان يتذكر القضية اذا نظر في الكتاب او لا يتذكر فان تذكر يكون حجة ويعمل به سواء كان خطه او خط غيره معروفا كان ذلك الغير او مجهولا اذ المقصود هو التذكر وان لم يتذكر لا يكون حجة اصلا عند ابي حنيفة لان الخط وضع للتذكر للقلب كالمرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه فكذلك لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به لان الخط يشبه الخط وعندهما والشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي الله تعالى عنهم يعملون على كتب النبي عليه الصلوة والسلام من غير ان يكون راو يرويه وعند ابي يوسف رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او يد امينه لانه يؤمن عن التغير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن الكتاب في يده لان التغير غير متعارف

وطرف الاداء ثم العزم به　اداؤه لفظا ومعنى فانتبه
ورخصة نقله بالمعنى　من يعرف اللغات مع معنى
لو محكما او ظاهرا محتملا　ولم يجز غير الفقيه ينقلا
ومشكل ومجمل ومشترك　فالنقل بالمعنى لهن قد ترك

اعلم ان هذا هو الطرف الثالث من الاطراف الثلاثة وهو اخرها

وينقسم الى عزيمة ورخصة فالعزيمة فيه ان يؤديه بلفظه ومعناه على الوجه الذي سمعه والرخصة نقله بمعناه فهذا جائز عند عامة العلماء منهم النخعي والشعبي والحسن والشافعي وقال بعض المحدثين لا يجوز نقله بالمعنى لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ سمع منا مقالتي فوعاها واداها كما سمعها الحديث فالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم رغب في محافظة اللفظ حيث قال واداها كما سمعها والمسموع هو اللفظ ولا يجوز نقله بالمعنى ومن جوز قال لان الضرورة داعية اليه لاجل النسيان وللعلم بنقلهم احاديث بالفاظ مختلفة في وقايع متحدة ولا منكر ولما يروى عن ابن مسعود وغيره قال عليه السلام كذا او نحوه او قريبا منه ولا منكر فكان بمنزلة الاجماع فان كان الحديث محكما لا يحتمل التاويل جاز نقله بالمعنى لمن له نظر في وجوه اللغة لان المراد ح يكون معلوما حقيقة فاذا اداه العالم الفطن باللغة بعبارة اخرى لا يدخل عليه تهمة الزيادة والنقصان وان لم يكن له نظر في اللغة لا يجوز له نقله بمعناه وان كان الحديث كالمشكل والمجمل والمشترك لا يجوز نقله بالمعنى اصلا لا للفقيه ولا لغيره لعدم الوقوف على ما اريد بالمشكل والمجمل والمشترك بدون تفسير وتاويل من الشارع وتاويل الراوي لا يفيد اذ لا يكون حجة على غيره لصدور التاويل عن رايه وان كان ظاهرا يحتمل غيره كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للمجتهد لافتقاره ح الى زيادة البيان وراء الوجوه المذكورة ولا مساغ لغير المجتهد في تلك الزيادة اما ما هو من جوامع الكلم

كقوله عليه الصلوة والسلام الخراج بالضمان فانه يحيط بمعان شتى
ويستدل به على احكام يقصر العقل عن احاطتها فاذا نقل
بالمعنى تفوت تلك الاحاطة ويبطل ذلك الاستدلال

ومنكر رواية او عامل خلافها بقوله لا نعمل
اما اذا ما كان قبل ان روى فاعمل بها وجهل تاريخ سوا
ومثله تعيين بعض ما احتمل فاعمل به لا ما اذا ابى العمل
وعمل الصاحب بالمغاير يوجب طعنا في الحديث الظاهر
ولا نرى مبهم طعن جرحا الا اذا فسر ممن نصحا

شروع في بيان ما يلحق الخبر من النكير والطعن وهو على نوعين احدهما
طعن لاحق من قبل راويه كما في الثاني انه يلحقه من غير راويه والاول على اربعة
اوجه وهي اما ان ينكر الراوي الرواية صريحا بان يقول ما رويته
او كذبت علي او انكره على سبيل التوقف ففي صورة التكذيب
سقطت روايته بالاتفاق لان كل واحد يكذب صاحبه وهو
موجب للقدح في الحديث المعين ولا يكون ذلك قادحا في عدالتهما
واما في الانكار والتوقف اختلف العلماء فيه فقال بعضهم يسقط
العمل به وهو اشبه بالصواب وقيل عند ابي يوسف يسقط
الاحتجاج به وعند محمد لا يسقط الثاني من الاوجه ان يعمل بخلافه
او يفتي بخلافه فلا يخلو اما ان يعمل بخلافه قبل بلوغه اياه وقبل روايته
او بعد البلوغ قبل الرواية او بعدها فان عمل بخلافه موجب الحديث
بعد الرواية او بعد بلوغه اياه مما هو خلاف بيقين بان لم تكن الرواية
محتملة للتاويل والتخصيص من ذلك لانه اختلاف ان كان حقا فقد بطل

بطل الاحتجاج به وان كان باطلا سقطت روايته كحديث عائشة
رضي الله تعالى عنها ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ايما امراة
نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بنت
اخيها عبد الرحمن عند غيبته وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في
الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشرين سنة فلم اره
يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح كذا في التوضيح وان كان العمل بخلافه
قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما عند عدم التاريخ
فلانه كان حجة في الاصل فلا يكون جرحا بالاحتمال اما عمله قبل
الرواية او البلوغ خلاف الظاهر انه رجع الى الحديث الذي رواه
تحسينا للظن به ثالث الاوجه ان الراوي اذا عمل ببعض محتملاته
لا يكون ذلك جرحا للحديث ولا مانعا للعمل به مثاله حديث ابن عمر
المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا والتفرق مشترك يحتمل ان يكون
بالابدان او بالاقوال ثم ابن عمر حمله على الابدان ولم يؤخذ بتاويله
لان تعيين احد المحتملين من المشترك تاويل رابع الاوجه ان
الراوي متى امتنع عن العمل بالحديث الذي رواه كان مثل العمل
بخلافه لان ترك العمل بالحديث حرام كما ان العمل بخلاف موجبه حرام
والمراد بالامتناع ان لا يشتغل بالعمل به لا بما يخالفه مثل ان لا يشتغل
بالصلوة في وقتها ولا بشيء آخر اما لو اشتغل بالاكل والشرب كان
ذلك عملا بخلافه وقيل في التحقيق كلاهما واحد لان الترك فعل فكان
كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا قوله وعمل الصاحب
شروع في بيان الطعن من غير الراوي وهو نوعان طعن من الصحابة

وطعن من ائمة الحديث فالاول كحديث تغريب الزاني طعن فيه عمر رضي الله عنه
وقال والله لا انفي احداً ابداً وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة
فانه لا يمكن خفاء مثل هذا الحكم على مثلهما من الصحابة الكرام وهما من
ائمة الهدى اما اذا لم يكن الحكم ظاهراً بحيث يحتمل الخفاء لا يكون جرحاً
كابي موسى لم يعمل بحديث الامر من ضحك منكم قهقهة الحديث لانه
يمكن الخفاء فيه لكونه من الحوادث النادرة واما الطعن من ائمة الحديث
فلا يخلو اما ان يكون مبهماً بان يقول انه غير ثابت او منكر او مجروح
راويه فلا يترك العمل به للجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح
ما ليس بجرح جرحاً او يكون مفسراً بما هو جرح متفق عليه كقوله
ليس بعدل او ليس بعاقل على ما ذكر من شرائط الراوي او يكون
مفسراً بما هو جرح مختلف فيه كالطعن بالتلبيس مما نذكر فالاول
جرح والثاني ليس بجرح ولا بد ان يكون الجارح ممن اشتهر بالنصح
بلا تعصب فان كان الطاعن مشهوراً بالتعصب لمذهبه فلا
يلتفت الى طعنه كطعن بعض اصحاب مذهب الغير على بعض اصحابنا

فصل في التعارض

وركنه تقابل في الحجتين — على السواء في متضاد الحكمين
وشرطه اتحاد وقت ومحل — مع تضاد الحكم فيما قد نقل
وحكمه في الآي مهما وقعا — مصير للسنة قد شرعا
وان يكن في سنتين بالتباس — نرجع لاقوال الصحابي والقياس
وعند عجز قررت اصول — كالسؤر اذ تعارض الدليل

لما تقدم ذكر الكتاب والسنة وقد يقع التعارض بين الآيتين و
وبين السنتين عقد هذا الفصل لبيان المخلص من ذلك فقال
وركنه اي وركن التعارض تقابل الحجتين على السواء بحيث
احديهما عدم ما تقتضيه الاخرى ثم ان التعارض بين الحجج انما هو
بحسب الظاهر لا في نفس الامر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع من
حيث انها حجج الله تعالى فاذا ورد تعارض صورة حمل على ان احد
الدليلين ناسخ للآخر ان علم التاريخ والا يطلب المخلص بجمع
بينهما ان امكن ويسمى عملاً بالشبهين وعرف التناقض باقتضاء
احد الدليلين ثبوت امر والآخر انتفاءه في زمان واحد
بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع
وخرج باتحاد المحل ما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد
الزمان مثل حرمة المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد
الاخير ما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس
اذ لا تعارض بينهما كما في التوضيح وتعقبه في التلويح بانه ان اريد
اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب
وارداً على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط المحل والزمان
لتغاير حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا
فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو
ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض واجيب بان اشتراط
اتحاد المحل والزمان تنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض
فانه كثيراً ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور

الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين
انتهى ورده في التحرير بان فرقه بين القطعيين والظنيين تحكم
لانه ان اراد به التعارض في نفس الامر فهو منتف في ادلة
الشرع كلها قطعيها وظنيها وان اراد بحسب الظاهر لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ فهو في الكل ظاهر او لا بد من التوفيق انتهى
ملخصا ثم اعلم انه اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه
فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة
احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة
حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورة
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى واما الصورة الاولى فسيأتي بيان حكمها كذا في
التلويح وبهذا علم ان المعارضة حاصلة بين خبر الواحد الذي
يرويه عدل فقيه وبين خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه لكن
مع الترجيح قوله وحكم الآي اي يعني وحكم المعارضة بين الآيتين
المصير الى السنة لان احدى الآيتين ليست باولى من الاخرى
فنطلب الترجيح من السنة مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من
القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى
الحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة

فقراءة الامام له قراءة وايضا في حديث الاعرابي المشهور في
الصحيحين واذا قرأ فانصتوا امره بالانصات ومنع المقتدي
من القراءة خلف الامام مروي عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة
رضي الله تعالى عنهم فاخذنا بالسنة واذا وقع التعارض بين
السنتين فالمصير الى اقوال الصحابة ان وجدت او القياس
ان لم يوجد للصحابة قول وتعارض قولان من الصحابيين على
ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض
بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل
الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي
ومثاله ما روى نعمان بن بشير صلوة الكسوف بركوع وسجدتين
وما روته عائشة بركوع واربع سجدات فصرنا الى القياس على
سائر الصلوات قوله والقياس اي ان لم يمكن العمل بقول الاصحاب
هذا ما عليه البعض وعند ابي الحسن الكرخي انما يقدم قول الصحابي
على القياس اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به
فيقدم القياس وعند البعض المصير الى دليل آخر بان لم يوجد
او وجد ولم يصلح شاهدا بان كان التعارض بين القياسين
او بين اقوال الصحابة يجب تقرير الاصول بابقاء كل واحد من
الدليلين على ما كان عليه في الاصل كسؤر الحمار لما تعارضت الدلائل
في الحمر الاهلية فانه روي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم انه نهى عن
لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وقال انها رجس وهذا يدل
على نجاسة سؤره وروي جابر انه سئل عليه الصلوة والسلام

انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم واما تعارض اقوال الصحابة في ذلك
فقد قال ابن عمر سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار
يعلف بالقت والتبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة
فانه لم يمكن الحاقه بالعرق بعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان
الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من
اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن
وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللبن ليكون نجسا
لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس
كذلك ولا بسؤر الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان
الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضائق التي لا يدخلها الحمار
ولما ذكر ما مر التعارض يسمى مشكلا

وان يكن بين قياسين حصل ... مجتهد بارجح القلب عمل
ثم الخلاص عدم التساوي ... في الحجتين بقوى الراوي
او باختلاف الحكم كالمؤاخذه ... في السور يمكن البقرة في المائده
او باختلاف الحال مثل القول في ... يطهرن يطهرن جمعا في
او الزمان او كحاظر اذا ... عورض بالمبيح حيث اتى

يعني اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض
يجب العمل بالحال اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع
اليه بل يعمل المجتهد بايهما شاء بعد ان يتحرى فيعمل بما يميل اليه قلبه
لان لقلب المؤمن نورا يدرك به الحق كما في الحديث اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وقال ذو النورين رضي الله تعالى عنه لبعضهم وقد دخل عليه بعد ما كان نظر

النظر في طريقه الى اجنبية لا يدخل على احدكم بعين زانية فقال
او حيا بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا ولكن
فراسة صادقة ولا يجوز العمل باحدهما بغير تحر فلا يصح
لمجتهد في مسألة قولان للتناقض فان عرف المتأخر تعين
الرجوع والا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه فان كان
عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم وان متفقها تبع
المتأخرين وعمل بما هو احوط واصوب عنده كذا في التحرير
قوله ثم الخلاص اي اعلم لما ذكر التعارض شرع في بيان المخلص عنه
وهو خمسة اولها عدم تساوي الحجتين بكون احدهما احادا
والاخرى مشهورا مثلا وهذا معنى قولنا بقوى الراوي وقوله
او باختلاف الحكم عطف على قوله عدم التساوي ومعنى اختلاف
الحكم ان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون
الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ثالثها باختلاف الحال
بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حالة اخرى رابعها باختلاف
الزمان صريحا او دلالة كما سيأتي بيانه وهو المراد بقوله
او كحاظر الخ فاختلاف الزمان دلالة خامس الاقسام المذكورة
في الخلاص اما عدم تساوي الحجتين فكقوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضائه عليه السلام
بشاهد ويمين لانتفاء المساواة حيث كان الاول مشهورا
والثاني احادا واما اختلاف الحكم كآيتي سورة البقرة
والمائدة فان قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله

بالّلغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب
المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فتتحقق
المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي
ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين
منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست
بمنعقدة فكانت لغواً واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس
في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقق البر
ولا يتحقق ذلك في الغموس فكانت لغواً فلما تحققت المعارضة
بين الآيتين في الغموس تخلص عنها باختلاف الحكم بان يقال
المؤاخذة في سورة البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى
الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة
المنفية في سورة المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا
المخلص الثالث من قبل اختلاف الحال كيطهرن تخفيفاً وتشديداً
فانه قد قرئ بهما وبينهما تعارض ظاهر فقراءة التشديد تقتضي
عدم القربان الى ان تغتسل وقراءة التخفيف تقتضي الجواز
بمجرد انقطاع الدم وبينهما معارضة ظاهرة فطلبنا المخلص منهما
فحملنا قراءة التخفيف على الانقطاع لاكثر المدة لانه انقطع
بيقين وقراءة التشديد على اقل المدة اذ لا يقين في الانقطاع
فلا بد من مؤكد للانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه
من مضي وقت صلوة المخلص الرابع من قبل الزمان وهو ان يعرف

تاريخ النصين فيكون المتأخر ناسخاً للاول كقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن يوجب انقضاء
العدة بوضع الحمل فان ابن عمر رضي الله تعالى عنه قال من
شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي
في سورة البقرة اراد بها قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجاً الآية فجعل المتأخر ناسخاً للاول فانتفت
المعارضة قوله او لاحظ هذا هو المخلص الخامس وهو
الاختلاف في الزمان دلالة كما اذا اجتمع الحظر مع الاباحة
جعلنا الحظر متأخراً عن الاباحة كنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم
عن اكل الضب وروي انه رخص فيه فقلنا النهي متأخراً وانا
لم نعلم الزمان صريحاً توفيقاً بين الحديثين ولم نقل بالعكس
فانه يلزم منه النسخ مرتين بخلاف ما اذا قدمنا الاباحة لا يلزم
الا نسخ مرة وهذا انما يستقيم على قول مشائخنا فانهم
قالوا الاصل في الاشياء الحل كذا اشار اليه محمد رحمه الله
تعالى في باب الاكراه وطريقه اخرى لاصحابنا وهو انهم
قالوا الاصل فيها التوقف كما ذكر في الميزان والاول
اقوى وهو تأخير الحظر فان قيل اذا كان المحرم ناسخاً فكيف
فكيف يصح قولكم فيما تقدم في سؤر الحمار عند تعارض الادلة تقرر
الاصول قلنا قولهم صحيح وهو ثابت بالاجتهاد فقلنا بحرمة
اللحم احتياطاً وبقي التعارض فيما وراء ذلك احتياطاً لينضم
اليه التيمم ليخرج عن وجوب الطهارة بيقين او نقول دل الدليل

على طهارة سؤر الحمار اعتبارا بعرقه فانه صح انه عليه الصلوة والسلام
ركب الحمار معروريا والثقل ثقل النبوة والحر حر الحجاز فدل ذلك
على طهارة عرقه فائدة قال في التحرير والمختار ان الاصل الاباحة
عند الجمهور من الحنفية والشافعية ولقد استبعده فخر الاسلام
وقال لا نقول بهذا لان الناس لم يتركوا سدى وانما هذا
بناء على زمن الفترة لاختلاف الشرائع ووقوع التحريفات فلم يبق
الاعتقاد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة بمعنى
عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح وحاصل
تقييده فكان التأويل بزمن خاص انتهى
والمثبت اولى من النافي لدى الكرخي وعن عيسى يتعارض [نقل]
والاصل فيه انه ان كان من ما يستبين بالدليل او يمكن
محتملا لكن اذا الراوي عرف بناؤه عليه كالاثبات صنف [فرق]
او لا فلا ففي حديث العتق الاخذ بالاثبات دون
والاخذ بالنافي في زواج المحرم لفقه راويه وضبطه قدم
اعلم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى اختلفوا فيما اذا وقع التعارض
بين النص المثبت وبين النافي فرجح النافي ابو الحسن الكرخي [البيانى]
وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة و
اعتمد الظاهر فكان المثبت اولى لاشتماله على زيادة العلم
كما قلنا فيما اذا تعارض الجرح مع التعديل يرجح الجرح لانه يخبر عن
حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر وعند الشيخ عيسى بن ابان
يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من

من العقل والاسلام والبلوغ وغيرها موجود في النافي فيطلب الترجيح
من وجه اخر ومن ههنا وقع الاختلاف بين اصحابنا المتقدمين
يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رضي الله تعالى عنهم نفي
بعضها عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي فيحتاج الى ضابط
يتفرع عليه اختلافهم فنقول ان النفي ينقسم الى ثلثة اقسام
قسم منها يكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وهو ما يكون
معارضا للاثبات الثاني ما اشتبه حاله وهو منقسم الى قسمين
احدهما ما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فهذا ايضا
يصلح ان يكون معارضا للاثبات والثاني ما لم يعتمد على دليله و
عرف بظاهر الحال وهو استصحاب الحال فهذا لا يعارض
الاثبات وهو القسم الاخير فالنفي في مسألة خيار العتق
وهي ما اذا اعتقت المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار
فسخ النكاح كما اذا زوجها هو عبد او هذا معنى قولنا ودون فرق
اي بين كون الزوج حرا او عبدا خلافا للشافعي وهذا الاختلاف
مبني على الاختلاف في زوج بريرة وهي ما روي انها عتقت
وزوجها عبد فقول الراوي وزوجها عبد نفي فانه بقاء على الامر الاصلي
او لا خلاف الى العبودية كانت ثابتة قبل العتق وهو مما لا يعرف
الا بظاهر الحال وعندنا لا يعارض الاثبات وهو ما روي انها
اعتقت وزوجها حر فان ثبت خبر في التكية الا في حديث
ميمونة وهو ما روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تزوجها
وهو محرم في رواية وفي رواية وهو حلال فتعارضا او رواية

الاحرام تنفي الحل الذي بعد الاحرام فقلنا هذا النفي يعارض الاثبات
لان الاحرام مما يعرف بدليله فان له حالة يحيط بها العلم كما يشاهد
من هيئة المحرم فاذا تعارضا فلا بد من ترجيح احدهما على الآخر
ولا مرجح سوى الراوي فترجح به فقد ثبت ان ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما روى كونه محرما ومن روى انه حلال فيزيد بن الاصم وهو
لا يعدل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في الفقه والضبط فرجحنا
الثاني بفقه الراوي وزيادة ضبطه فهذا معنى قولنا لفقه راويه
وضبطه قدم

ولم يرجح عدد كثرة او كان حرا من روى او ذكرا
وان يكن مع اتحاد الراوي زيادة خذ بها ولا تسادي
اما اذا اختلف الراوي جعل كالخبرين الواردين وعمل

اعلم ان الترجيح عندنا لا يقع بكثرة الرواة والذكورة والحرية فلا
فرق فيه بين الواحد والاثنين فان السلف لم يرجحوا بكثرة
العدد ولا بالحرية ولا بالذكورة ولو رجحوا النقل ولان الحقيقة
الحكم مضاف الى قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والى الرواة
لا الى الزام بهذا الخبر وخبر الواحد والاثنين فيه سواء في حق العمل
وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد اعتبر كثرة العدد والصحيح
الاول وان كان في متن الخبر زيادة مع اتحاد الراوي فالعبرة
للنص الذي فيه الزيادة وهذا معنى ما قلنا خذ بها ولا تسادي
اي نرجح ما فيه الزيادة ونعمل به على ما ليس فيه زيادة ولا نسوي
بينهما فلا نحتاج الى التخلص بمرجح خارجي كحديث التحالف وما روي

روي ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا وفي رواية اخرى لم يذكر
هذه الزيادة فاخذنا بما فيه الزيادة وقلنا لا يجري التحالف بينهما
الا اذا كانت السلعة قائمة اما اذا اختلف الراوي يجعل كانهما
خبران وانه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل خبر في وقت غير الاول
فيجب العمل بهما ما امكن كما مر في عدم حمل المطلق على المقيد في
حكمين كما روي انه عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع الطعام
قبل القبض وجاء في رواية اخرى النهي عن بيع ما لم يقبض فانا
نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر
العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل

ثم البيان خمسة تقرير وكبيان مجمل تفسير
بيان تغيير كتعليق بشرط كذلك الاستثناء موصولا فقط
فعندنا يخص عاما متصل اذ هو في القطع كخاص قد نقل
لذاك قلنا انه تغيير وعند من اطلقه تقرير
قلنا جميع الحكم في المستثنى تكلما بما بقي في المعنى

اعلم ان الحجج التي ذكرناها من الكتاب بجميع اقسامه سوى المحكم
والسنة بجملة احكامها وانواعها من المتواتر والمشهور
والآحاد تحتمل البيان فلهذا اعقبها بهذا الفصل وهو منقسم
الى خمسة اقسام بيان تقرير وتفسير وتغيير وضرورة وتبديل
اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز وانما
سمي هذا البيان تقرير لتقرير المعنى الحقيقي وتثبيته بحيث يقطع

احتمال المجاز مثاله قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فانه كان يحتمل المجاز
اذ يقال للبريد طائر لسرعته وفلان يطير بهمته فكان قوله تعالى
بجناحيه تقرير الموجب للحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثله قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه يقطع احتمال المجاز والخصوص
واما بيان التفسير فكبيان المجمل والمشترك اما بيان المجمل فنحو قوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه البيان من السنة واما بيان المشترك
فكما اذا اقر لاخر بدراهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا فاذا
قال عنيت به نقد كذا ازال الاشكال وصار مفسرا اه وفي التوضيح
ان بيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه
دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق
انتهى قوله كتعليق بشرط اه يعني ان بيان التغيير لا يصح الا اذا كان
متصلا اما اذا كان منفصلا فلا يصح كالتعليق بالشرط والاستثناء
وتسميتها بيانا مجاز لان الاستثناء في قوله له علي الف الا مائة
يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا
ويصيره يمينا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق
كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة بل مجازا من حيث انه يتبين انه
عليه تسعمائة الا الفا وانه يحلف ولا يطلق في التعليق ولم يذكر
في النظم تبعا للمتن الصفة والغاية من بيان التغيير وذكرهما منه
في التوضيح وفي التحرير ذكر الاربعة في التخصيص بغير المستقل
وزاد خامسا وهو بدل البعض نحو اكرم الرجال العلماء منهم
ثم ان بيان التغيير لا يصح الا اذا كان متصلا كما تقدم والمراد
بالوصل ان لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال

سعال ونحوها واستدل في التوضيح على امتناع التراخي بقوله عليه السلام
فليكفر عن يمينه فانه اوجب الكفارة فلو جاز بيان التغيير
متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا
ان شاء الله فتبطل يمينه ولا تجب الكفارة فاشبه تخصيص
العام عندنا من حيث انه لا يجوز تخصيصه الا بالمتصل خلافا
للشافعي فانه يجوز تخصيص العام بالمتصل والمنفصل عندنا
متى اتصل الخصوص بالعموم كان بيان تغيير واذا انفصل
لم يكن بيان تغيير وانما هو نسخ وهذا مبني على اصل وهو ان
العام كالخاص في ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص
متى لما اوجب الحكم قطعا كالعام المخصوص وعند الشافعي
لما لم يكن العام قطعيا صار كالمخصوص عندنا فلهذا جوز
تخصيصه متصلا ومنفصلا لانه عنده من باب التقرير لا من باب
التغيير ونحن قلنا بالعكس فاشترطنا الاتصال دونه وهذا
معنى قولنا وعند من اطلقه تقرير يعني من اطلق جواز التخصيص متصلا
ومنفصلا قال انه بيان تقرير فافهم واستدل الشافعي على جواز
تأخير التخصيص عن العام متراخيا بقصة البقرة ووجهه ان
البقرة في قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء
وغيرها ثم لحقه خصوص بقوله انه يقول انها بقرة صفراء الاية
ومعلوم ان هذا الخصوص انما ورد متراخيا فثبت ان التراخي
جائز في الخصوص وجوابنا انا لا نسلم ان البقرة في الاية عامة
فانها نكرة في موضع الاثبات ولا تعم على ما بينا في الفاظ العموم

بل هي مطلقة لحقها التقييد بالاوصاف المذكورة وتقييد المطلق
نسخ لاطلاقه والنسخ لابد ان يكون متراخيا كما يجيء في بابه وقوله
فلما يمنع الحكم اي قد وقع الخلاف بيننا وبين الشافعي في عمل الاستثناء
فذهب مشايخنا الى انه يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى عن
الدخول حتى كان المتكلم لم يتكلم بقدر المستثنى في حق الحكم فينعدم
الحكم في المستثنى لانعدام الموجب له صورة مع صورة التكلم
لا معناه فانه يجعل كانه لم يتكلم بالمستثنى في حق الحكم بناء على ان الاستثناء
بين ان المستثنى لم يدخل تحت الصدر فيكون تكلما بالباقي بعد
المستثنى فتصير العشرة مثلا بعد استثناء الثلاثة اسما للسبعة
لا غير وذهب الشافعي الى انه يمنع الحكم بطريق المعارضة وهو ما اشير اليه بقولنا

والشافعي قال بالمعارضه … ما بين نفي وثبوت ناقضه
وقال لولا ذا لما استفيدا … من كلمة التوحيد ما اريدا
قلنا سقوط الحكم في الاستثناء … بذلك الطريق لا الاباء
وهو تكلم بما بقي لغه … نفي واثبات اشارة معه
وانه متصل ومنفصل … والثاني اجعلن كلاما مستقل
متى يعقب كلما اخصا … بما يليه وهو لم يخصصا

معنى المعارضة ان صدر الكلام انعقد موجبا للحكم في الكل الا
ان الاستثناء منع قدر المستثنى حكما فتعارضا فلم يثبت
الحكم وصار تقدير ما ذكر من المثال الاتية فانها ليست على
فصدر الكلام ادخل الثلثة والاستثناء اخرجها فتعارضا
في الثلثة فتساقطا فلم يجب الا السبعة بالاجماع وعندنا انما

انما وجبت السبعة باعتبار ان الاستثناء تكلم بالباقي ومحصل
دليل الشافعي ان الاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي فالاثبات يعارض النفي وكذا عكسه
وفي التقرير والصحيح انه لا خلاف انه بطريق البيان لا بطريق
المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا هو اخراج
بعض ما تكلم به وقالوا ايضا تكلم بالباقي وفي الحقيقة لا يظهر الخلاف
في المسائل انتهى فقد علمت ان لا ثمرة لما ذكروه من الخلاف
وفي شرح الكنز للزيلعي بعد ما نقل الاختلاف المذكور قال وهذا
مشكل فان الاستثناء جار في الطلاق والعتاق ولو كان
اخراجا لما صح لانهما لا يحتملان الرجوع والرفع بعد الوقوع وهذا
وقد استدل الشافعي ايضا على المعارضة بان قولنا لا اله
الا الله كلمة التوحيد ومعناه النفي والاثبات اعني نفي الالوهية
عن غيره تعالى واثباتها له تعالى ومعناه لا اله الا الله فانه اله
فلو كان الاستثناء تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا
له تعالى فلا تكون للتوحيد واللازم باطل لانه خلاف الاجماع
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان معناه ح غير الله ليس باله
وهو نفي الالوهية عن غيره تعالى فحسب من غير اثبات الالوهية
له سبحانه قصدا ودليلنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما وجه الاستدلال ان الاستثناء لو لم يكن
تكلما بالباقي لزم نفي الحكم في الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم
باطل فالملزوم مثله فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة

في الاخبار لانه تناقض واستحالة التناقض او لزوم الكذب في كلامه
سبحانه عقلية اما في الانشاء فيصح ما قاله من سقوط الحكم لانه
لا يحتمل الصدق والكذب فاذا سقط الحكم بطريق المعارضة
لا يلزم الكذب كما في النسخ بخلاف الاخبار فانه من حيث انه
يحتمل الصدق والكذب لزم الاحتراز عن القول بسقوط الحكم
فيه لئلا يلزم الكذب فتعين ان معناه ابتداء فلبث فيهم تسعمائة
وخمسين سنة وهذا هو التكلم بالباقي بعد الثنيا وانما عين ما
حكاه الشافعي من الاجماع وجه آخر ان اهل اللغة قالوا ايضا
الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي بعد المستثنى كما قالوا على ما
حكاه الشافعي انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا
ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه
تكلم بالباقي بوصفه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود
الذي سيق الكلام لاجله ونفي واثبات باشارته لانهما
فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق الكلام لاجلهما لانهما
غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه خلاف
المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه موقت
بالاستثناء كما يتوقت بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء
ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا او تحقيق ذلك
ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء
بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها
ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء يدخل على النفي

النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية
ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب
الامكان لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني
لما لم يذكر مقصودا بل لتتميم به الصدر جعلناه اشارة ولذلك
اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية
لله تعالى اشارة ونفي الالوهية عما سواه تعالى قصدا لان المهم
في كلمة التوحيد نفي الالوهية عما سواه تعالى لاتخاذ المشركين
اصناما آلهة فكان المهم نفيا قصدا واما اثبات الالوهية
لله تعالى فامر مفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لانه لم ينكره
سبحانه وتعالى احد كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله فيكفي في ذلك الاشارة
وهذا القصر من قبيل قصر الافراد وفي التلويح فان قيل لزوم
وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه
لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون
السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق
الضرورة على الوجه المذكور فيقتضي ان لا يصير الدهري النافي
للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن
الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء
من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة
لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن
الثاني بانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا

بظاهر قوله عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله الحديث انتهى قوله وانه متصل الخ اعلم ان
الاستثناء على نوعين متصل ومنفصل والاول هو الاصل
واطلاق الاستثناء عليه يكون حقيقة وهو ما كان من جنس
الاول بخلاف المنفصل فانه من خلاف الجنس لا يصح استخراجه
من الاصل لان الصدر لم يتناوله فيجعل كلاما مبتدأ كقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا الا سلاما اي لكن سلاما لان السلام ليس من جنس
اللغو ثم ان الاستثناء متى تعقب جملا معطوفا بعضها على
بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة
وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فعند الشافعي هو ظاهر في
العود الى الجميع فاذا قال لزيد علي الف درهم ولبكر كذلك
ولخالد كذلك الا ستمائة يلزمه لكل واحد اربعمائة عنده كالشرط
فانه بعد الجمل ينصرف الى الكل اتفاقا وعندنا ينصرف الاستثناء
الى ما يليه لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف [illegible]
الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة بخلاف الشرط فانه
مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل الحكم
وهذا صحيح في الفرق بين الاستثناء والشرط فالاول مغير
والثاني مبدل وهو اختيار شمس الائمة كما في التقرير ولا يخفى انه
يخالف ما تقدم انهما من بيان التغيير وبه جزم في التوضيح فالتحقيق
ان كلا منهما مغير لكن الاستثناء اقوى تغييرا لانه للاعدام
فجعلوه منصرفا الى الاخير تقليلا للابطال ثم اعلم ان ابا حنيفة رحمه الله

رحمه الله مشى على تخصيص الصك من عموم حكم الشرط المتعقب
جملا لانه يكتب للاستيثاق فلو انصرف الى الكل كان مبطلا له
وهو ضد ما قصد به فانصرف الى ما يليه ولذا كان قولهما استحسانا
راجحا على قوله كذا في فتح القدير

رابعها البيان للضرورة ... وانه اربعة مذكورة
احدها في حكم منطوق به ... او دل حال قائل فانتبه
او كان دفعا لغرور او ورد ... ضرورة القول فقدره يفد

هذا هو القسم الرابع من البيان وهو بيان الضرورة وهو
على اربعة انواع احدها ما يكون في حكم المنطوق كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فانه اوجب صدر الكلام الشركة
المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب
كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق
الباقي ضرورة ثانيها ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت
صاحب الشرع عند امر يعاينه من فعل وقول من التغيير فذلك يدل
على حقيقة ذلك الامر لقوله عليه السلام الساكت عن الحق
شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة رضي الله تعالى
عنهم وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون
الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود
الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته مثاله ما روي انه ابقت
امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت
اولادا ثم جاء مولاها فترافع الى عمر رضي الله تعالى عنه فقضى بها لمولاها

وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة
رضي الله عنهم فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور
فجعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن ومنه سكوت
البكر البالغة جعل بياناً بالرضى لان الحياء يمنعها عن اظهار الرغبة
في الرجال وينبغي ان يكون جميع مسائل السكوت المذكورة في
النكاح من هذا النوع ثالثها ما يثبت ضرورة دفع الغرور عن
الناس كسكوت الشفيع عن طلب الشفعة عند علمه بالبيع
جعل اسقاطاً للشفعة لضرورة دفع الغرور عن المشتري
لاحتياجه الى التصرف في الدار المبيعة رابعها ما يثبت ضرورة
الكلام كقوله له علي مائة ودرهم بيان للمائة احترازاً عن طول
الكلام بخلاف قوله له مائة وثوب حيث لم يجعل الثوب بياناً للمائة
اتفاقاً خلافاً للشافعي فانه يقول كما ان قوله وثوب لم يجعل
بياناً فكذا قوله ودرهم ليس بياناً لها قياساً على الثوب
فيلزمه درهم والقول في بيان المائة لان الدرهم مفسر والمائة
مجملة فعليه بيان المجمل في الاقرار كما لو قال مائة وثوب او شاة
او عبد وتقرير الجواب انا نقول لا يصح القياس على الثوب
للفرق بين الاصل والفرع وهو ان حذف بيان المعطوف
عليه في النقود متعارف فانه يقال مائة وعشرة دراهم
فتكون الدراهم بياناً للعشرة والمائة معاً لضرورة طول
الكلام وطلب الخفة وهذا مما يكثر استعماله بخلاف
الثوب والشاة والعبد ونحوها فانه قال اما اذا قال مائة

مائة وثلثة اثواب فانه يكون الثلثة بياناً للمائة اتفاقاً لان الثلاثة
عدد والعدد من المقدرات والمرجع في ذلك العرف

خامسها بيان تبديل بقي ... يبين انتهاء حكم مطلق
معلوم انتهاؤه لمثبته ... لكنه اطلقه لحكمته
فعندنا جوازه بالنص قد ... جاء خلافاً لليهود اهل العند
ما احتمل العدم والوجودا ... محل نسخ حيث لا تأبيدا
يلحقه والشرط فيه بيّنا ... تمكن من عقد قلب عندنا
لم يشترط تمكن ان يفعله ... والاشتراط مذهب المعتزله

خامس اقسام البيان بيان التبديل وهو النسخ ومعناه لغة
الازالة وهو ان يزول شيء ويخلفه غيره يقال نسخت الشمس
الظل وقيل النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او من
حالة الى حالة مع بقائه ومنه نسخت الكتاب ثم قيل انه
مشترك وقيل حقيقة في الازالة فقط وقيل بعكسه والاول
اولى كذا في التقرير واصطلاحاً هو بيان لانتهاء مدة الحكم
المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى انتهاؤه في وقت
المعين الا انه اطلقه والمراد منه هو الحاصل المتعلق
بالمكلف تعلق التنجيز لا الحكم او تعلقه القديمان فصار
ظاهر ذلك الحكم البقاء في حقنا لان الامر بشيء يوهم بقاءه
على التابيد فكان النسخ تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق
صاحب الشرع ففي النسخ جهتان ففي حقه تعالى بيان محض
لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان عنده تعالى

انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مسا للمدة لا رافعاً لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شيء آخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة المظنون استمرارها لولاه فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا باجراء الاحكام على الظواهر فعند جميع المسلمين جوازه بالنص وهو قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية خلافاً لليهود المعاندين لعنهم الله تعالى قال بعضهم انه باطل نقلاً وقال بعضهم عقلاً اما من انكره نقلاً فقد تمسكوا بادعوا نقله كذباً منهم انه موسى عليه السلام قال تمسكوا بشريعتي ما دامت السموات والارض وكذلك كذبهم ان في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واما من انكره عقلاً منهم فانه قال الامر بالشيء يقتضي حسنه والنهي عنه يقتضي قبحه فلو جاز النسخ يلزم ان يكون الشيء حسناً وقبيحاً في حالة واحدة وهو محال ويلزم البداء والجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ودليلنا ان تزوج الاخوات والاستمتاع بالجزء كان جائزاً في شريعة آدم عليه السلام ثم نسخ في شريعة غيره من الانبياء ولم ينكره احد وكذلك استرقاق الحر في عهد

عهد يوسف عليه السلام واباحة العمل في السبت قبل موسى عليه السلام والنسخ بعدهما واقع فنسخت شريعة نبينا من شرائع الامم السابقة ما شاء الله نسخه ونبينا صلى الله عليه وسلم افضل الانبياء عليه وعليهم افضل الصلوات واز كاها واما ما افتراه اليهود من النقل فنقول قد ثبت في كتابنا المنزل على رسوله عليه افضل الصلوة والسلام انهم حرفوا التورية قال تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه فلا اعتماد على نقلهم مع ان الاسلام والعدالة شرط في صحة النقل عندنا فلا يلزمنا حجيته واما قضية الحسن والقبح فلا منافاة اذا كانا في وقتين لا سيما اذا علمنا بانهما شرعيان ثم اعلم ان النسخ فيه حكمة بالغة لا جهل ولا بداء كما زعم الجهال والسفهاء وهي ان في شرعية الاحكام مصلحة ونفعاً للعباد والله تعالى غني عن العالمين وقد تتبدل المصالح والحكم باختلاف الاحوال والازمان ولا يعلم ذلك الا علام الغيوب العليم الحكيم فكان تبديل الاحكام بناء على تبديل الاحوال من الحكمة البالغة والمصلحة الشاملة كما ان الطبيب الحاذق يأمر المريض بشرب دواء في وقت وينهاه عنه في وقت آخر وكفى بالقرآن العظيم شاهداً على ذلك ثم ان محل النسخ حكم يحتمل الوجود بان يوجد حينا وينتفي اخرى فخرج ما كان واجباً كذات الباري سبحانه وصفاته واسمائه فانها قديمة ابدية سرمدية وخرج المستحيل وفي التحرير الحنفية والمعتزلة لا يجوز نسخ حكم لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر والشافعية يجوزونه وهي فرع التقبيح

والتحسين انتهى وفي التلويح محله حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت
فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية
او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او
جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال او هذا
حرام انتهى وشرط النسخ التمكن من اعتقاد والعقد عندنا لا التمكن
من الفعل خلافاً للمعتزلة والحديث المشهور يرد قولهم وهو ان الله تعالى
فرض على عباده خمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على خمس
بسؤاله عليه السلام وكان قبل التمكن من الفعل لان التمكن لا يكون
الا بعد يوم وليلة وههنا سؤال وهو ان يقال ان حكم الامر اما وجوب
الفعل او وجوب الاعتقاد فان كان وجوب الفعل فالامر قبل
التمكن من الفعل يوجب تكليف ما لا يطاق وان كان وجوب الاعتقاد
فلا يخلو اما ان يجب عليه اعتقاد فعل واجب وهو باطل لان الفعل
قبل التمكن ليس بواجب اجماعاً او يجب عليه اعتقاد ما ليس بواجب
واجباً او غير واجب وكلاهما محال وجوابه انه يكفي اعتقاد الحقية
بمعنى انه لو تمكن من الفعل لكان واجباً اداء المأمور به وان الامر
من الله صحيح وان لم يرد وجود المأمور به كامر فرعون او ابي جهل
بالايمان يفيد الوجوب وان لم يوجد منهما فمجرد اعتقاد الحقية
يكفي في فائدة الامر على ما فيه من الابتلاء بالتهيؤ والاستعداد
لمباشرة المأمور به كما في حديث الخمسين صلوة فان اعتقاده
صلى الله تعالى عليه وسلم كاف في ذلك ولم يبلغنا الا بعد النسخ
وبالجملة فالعزيمة قد تصير قربة بلا فعل ونية المؤمن خير من عمله فجاز ان

انه يكون العقد مقصوداً واشترط المعتزلة التمكن من الفعل فعل
او لم يفعل فعلم من ذلك ان حقيقة الفعل الخارجي ليس بشرط
اتفاقاً بيننا وبينهم

لا نسخ بالاجماع والقياس   وقال بالاجماع بعض الناس
والنسخ بالكتاب والسنة قد   جا اتفاقا واختلافا فاعتمد
والنافي لم يقل بالمختلف   لما لديه من دليل قد عرف

اعلم ان القياس لا يصلح ان يكون ناسخاً للكتاب والسنة
لان الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا يجمعون على ترك الرأي
بالكتاب والسنة حتى قال عمر رضي الله تعالى عنه كدنا في
الجنين ان نقضي برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وهي قوله عليه الصلوة والسلام في الجنين غرة عبد او
امة قيمته خمسمائة وقضيته ان عمر رضي الله تعالى عنه ضرب امرأة
لجناية فاسقطت جنيناً ثم شاور الصحابة رضي الله عنهم فقالوا
لا غرم عليك لانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي
الله تعالى عنه ساكت ثم سأله فقال ارى عليك الغرة فدل
هذا على ان القياس لا يصلح ناسخاً واما الاجماع فكذا لا يصلح
ناسخاً عند الجمهور لانه لا يخلو اما ان يكون في حال حيوته عليه السلام
او بعده عليه السلام لا سبيل الى الاول لكونه منفرداً
ببيان الشرايع ولا عبرة لغيره مع وجوده عليه السلام في بيان الاحكام
ولا الى الثاني لانه لا ناسخ بعد حيوة النبي عليه السلام فالنسخ
لا يجوز الا بالكتاب والسنة متفقاً ومختلفاً وهو منقسم

الى اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب وهو معنى قولنا اتفاقا او اختلافا
فالكل عندنا يجوز خلافا للشافعي رحمه الله تعالى في المختلف يعني
عنده لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ولا العكس اما الاول
فلقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله واما الثاني فلانه
يكون ح مدرجة الى الطعن بان يقال كذبه ربه فلا نصدقه وكذا
يقول في الاول انه خالف ما يزعم انه كلام ربه قلنا هذا الطعن
لا يلتفت اليه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
ولنسخ الوصية للوالدين والاقربين بقوله عليه الصلوة والسلام
لا وصية لوارث وقيل هذا لا يصلح دليلا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة لان آية الوصية للوارث نسخت باية المواريث فيكون
نسخ الكتاب بالكتاب لا بالسنة غايته ان تكون السنة موافقة
للناسخ فان احتجاج الصحيح على ذلك ان عائشة رضي الله تعالى
عنها قالت ما قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى اباح
الله له من النساء ما شاء فتكون السنة ناسخة للكتاب
وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد واما الجواب عن الخبرية
فالمراد ان ذلك فيما يرجع الى مصالح العباد لا في النظم
واما نسخ السنة بالكتاب فهو انه عليه السلام لما قدم الى المدينة
توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وقد كان هذا بالسنة
ثم نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام

الحرام فثبت انه يجوز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس كما هو
مذهبنا واما نسخ الاجماع بالاجماع فغير واقع على ما قرر في موضعه
ومنه نسخ الحكم والتلاوة ونسخها من دون حكم ابت
وعكسه ونسخ وصف الحكم كما على نص بزاد وسمي
نسخا وعند الشافعي تخصيص فزاد فيما ورد النصوص
بخبر الآحاد والقياس على الكتاب لا نرى من باس
لما فرغ من بيان الناسخ شرع في بيان المنسوخ وهو اربعة
لانه اما ان يكون نفس الكتاب او داخلا فيه او خارجا عنه
والاول هو الذي نسخ حكمه وتلاوته معا كالصحف المتقدمة
وما نسخ من القرآن في حيوته عليه السلام بالانساء حتى روي
ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والباقي
قسمان لانه اما ان يكون المنسوخ تلاوته دون حكمه كالشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله او بالعكس
كالآيات المنسوخة حكما المتلوة نظما وهو كثير في القرآن
والثالث نسخ وصف الحكم مثل الزيادة على النص فانها
نسخ عندنا تخصيص عند الشافعي حتى ابينا زيادة النفي
على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة الظهار
بالقياس ولما كانت تلك الزيادة تخصيصا عند
الشافعي اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد كما هو
مذهبه وكذلك اثبت زيادة قيد الايمان في كفارة
اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل بناء على ان

الرقبة المذكورة عامة فيكون الزيادة تخصيصاً على ما تقدم في بحث
العام فالمطلق يجري على اطلاقه عندنا لان الاطلاق معنى مقصود له
حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد
وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه
فثبوت حكم المقيد يوجب انتهاء حكم المطلق فيكون نسخاً للاطلاق
فلهذا لا يجوز بخبر الواحد والقياس وفي التلويح ان اراد ان
المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ
فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراده بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون
حكماً شرعياً انتهى

افعاله عليه ازكى الصلوات ... فرض مباح مستحب واجبات
والوحي منه باطن وظاهر ... ما لم ينل بالاجتهاد الظاهر
وباطن ما نيل باجتهاد ... وهو كالالهام في السداد
ما قصه الله او نبينا ... من شرع من مضى شريعة لنا
ولازم تقديم قول الصحابي ... على القياس في الصحيح الكتاب
ادرك بالقياس او لم يعلم ... وخصه الكرخي بهذا فاعلم

الافعال على نوعين ما ليس فيه صفة زائدة على وجوده كبعض افعال
النائم والساهي فلا توصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة
على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح
والحسن الى مباح ومستحب وواجب وفرض والقبيح الى
محظور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يجوز وقوعها
من جميع المكلفين الانبياء وغيرهم واما القبيح فلا يصح وقوعه من

من الانبياء عليهم الصلوة والسلام فهم معصومون عن الكبائر
عند عامة المسلمين وعن الصغائر ايضاً عندنا ولم يعصموا
عن الزلات كذا في التقرير والزلة فعل من الصغائر يفعله من غير
قصد ولا بد ان ينبه عليه لئلا يقتدى بها كذا في التوضيح والافعال
الاربعة المذكورة في النظم بالنسبة الينا تتصف بما ذكر والا
فالثابت عنده بدليل يكون قطعياً لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده
ايضاً قطعي لانه لا يقر على الخطا كذا في التلويح وقد تبع الماتن فخر الاسلام
في ذكر الواجب في افعاله عليه الصلوة والسلام وسائر الاصوليين
اسقطوه منها وقد اختلف العلماء في افعاله صلى الله تعالى عليه
وسلم قال بعضهم بالتوقف فيها الى ان يقوم الدليل وقال بعضهم
يتابع مطلقاً ما لم يقم دليل المنع والصحيح انه ان علم صفة فعله انه
فعله واجباً او ندباً او مباحاً فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم
فانه يثبت فيه صفة الاباحة وهو قول ابي الحسن الكرخي قوله والوحي
بيان لكونه صلى الله تعالى عليه وسلم كان معتمداً في اظهار الاحكام
على الوحي قال فخر الاسلام ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل
في هذا الباب لكان الاولى من الكف عن تقسيمه فانه هو المنفرد
بالكمال الذي لا يحيط به الا الله تعالى انتهى والوحي اصله الاعلام بسرعة
ومنه الرؤيا والالهام قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء
فهو منقسم الى ما يكون بلسان الملك ووقع في سمعه عليه الصلوة
والسلام بعد علمه عليه السلام بانه ملك باية قاطعة او علم

ضروري وهو المراد بقوله تعالى قل نزّله روح القدس من ربك بالحق
او ما يكون له باشارة الملك من غير بيان بكلام واليه اشار
عليه الصلوة والسلام ان روح القدس نفث في روعي ان
نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها الحديث وهذا ان من
الوحي الظاهر وكذلك ما بدا لقلبه الشريف من الحق بلا شبهة
بالهام من الله تعالى بان اراه الله سبحانه الحق بنور من عنده
كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله ومنه قوله تعالى
ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً وكل ذلك حجة مطلقاً
بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره كذا في التوضيح
والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد وبالتأمل في الاحكام
المنصوصة فانه لولا كونه وحياً من الله لما اقرّ عليه فدل على ان
اجتهاده عليه الصلوة والسلام موافق للحق الذي عند الله تعالى
فابى بعضهم ان يكون من حظه عليه السلام وعندنا هو مأمور بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه ثم العمل بالرأي بعد مدة الانتظار وحاصله
ان الوحي الباطن هل يجوز له عليه السلام ام لا فعند البعض حظه
عليه السلام الوحي الظاهر لا غير والرأي المحتمل للخطا ان يكون
لغيره لعجز الغير عن الوحي الظاهر وعند البعض له العمل بالرأي في احكام
الشرع كما في الوحي الظاهر والمختار عندنا انه مأمور بانتظار
الوحي فيما ابتلي به ولم يوح اليه شيء في بيانه وبالعمل بالرأي بعد
انقضاء مدة الانتظار والدلائل ناطقة بهذا المذهب وفي
الاحاديث ومدة انتظار ما يرجو نزوله اذا خاف فوت الحادثة

كان مذهب علي رضي الله عنه ثم تبعهما مسروق افتى بوجوب شاة
في النذر بذبح الولد ومذهب ابن عباس وجوب مائة من
الابل اذ هي الدية ثم رجع الى فتوى مسروق باب الاجماع

وركن الاجماع نوعان هما   عزيمة ورخصة فقد علما
اولاهما تكلم منهم بما   يوجب الاتفاق فيما حكما
او اخذهم في الفعل لو من بابه   ثانيهما تكلم البعض به
او فعله واهله من اجتهد   لا عن هوى ولا ابتداع معتقد
وليس كونه من الاصحاب   او عترة شرطاً لهذا الباب
كذا انقراض العصر ليس يشترط   الا لدى البعض فكن من ضبط

اعلم ان الاجماع لغة هو العزم يقال اجمع على السير اي عزم
عليه ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا واصطلاحاً
هو اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على حكم شرعي
وقد جعل اجماع هذه الامة دليلاً شرعياً قطعياً كرامة لهم
قال تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم جعل
مخالفتهم سبباً لاستحقاق النار كمشاقة الرسول
وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية والخيرية
توجب الحقية فيما اجمعوا عليه وقال عليه الصلوة والسلام
لا تجتمع امتي على الضلالة ثم ركن الاجماع نوعان احدهما
عزيمة وهو التكلم من اهل الاجماع صريحاً ان كان من باب التكلم
او شروعهم في الفعل ان كان من باب الفعل والثاني رخصة

وهو ان يتكلم البعض او يشرع في الفعل دون البعض وينتشر
ذلك في اهل عصره وسكت الباقون ولم يردوا عليهم
بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى
هذا اجماعا سكوتيا وانما كان اجماعا رخصة لانه جعل
اجماعا ضرورة ان لا ينسبوا الى الفسق والتقصير في امر الدين
فان الساكت عن الحق في موضع الحاجة شيطان اخرس
ولو شرط في الاجماع التنصيص عن الكل لادى ذلك الى
تعذر انعقاده كما لا يخفى خلافا في هذا القسم من الاجماع
فانه عنده ليس بحجة واختار الآمدي انه اجماع ظني واهل
الاجماع من كان مجتهدا ليس فيه هوى ولا ابتداع وسيأتي
تعريف المجتهد وانما شرط صفة الاجتهاد لان الاجماع انما
يحتاج اليه في موضع لم يكن فيه نص فلا بد من اهلية الاجتهاد
ليميز بين وصف هو علة الحكم في المنصوص عليه وبين غيره
ويعرف التمييز بين الراوي الذي يصلح للرواية ومن يترجح كذبه
على صدقه فلا اعتبار باجماع العوام ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد
من طلبة العلم واما صاحب الهوى والابتداع فانه يدعو الناس
الى هواه وابتداعه فلا يعتبر قوله ثم اختلف في ان الاجماع
هل هو مختص بقوم دون قوم من امة محمد عليه الصلوة والسلام
فقال بعض المشايخ انه يختص بالصحابة لانهم هم الاصول
في امر الدين وقال بعضهم يختص بعترة الرسول عليه الصلوة
والسلام لطهارتهم من الرجس بقوله تعالى انما يريد الله

الحادثة فيعمل حينئذ بالاجتهاد الا انه عليه السلام كما قدمنا معصوم
من الاقرار على الخطأ وبيانه عليه السلام بالرأي كالالهام
في كونه حجة قاطعة بخلاف غيره هذا وشريعة من قبلنا شريعة
لنا اذا قصها الله تعالى ورسوله من غير انكار على جهة انها
شريعة رسولنا وفي ذلك اختلاف بين العلماء والصحيح
هذا الوجه وقال بعضهم لا يلزمنا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا ولنا دليلنا قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا والارث يكون ملكا للوارث مخصوصا به ولقوله عليه السلام
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي واستدل محمد بقوله تعالى
لها شرب ولكم شرب يوم معلوم على قسمة المهاياة قوله
ولازم تقديم له قد ختم باب السنة باتباع اصحابه عليه السلام
لاحتمال سماعهم منه عليه السلام وللاحتمال المذكور يترك
القياس بقول الصحابي وهو مذهب ابي سعيد البردعي
كذا حكاه شيخ الاسلام حسام الدين السغناقي عن
مشايخه وحكي عنهم انه كان عظيم القدر في الدين والورع
وحكي عنه انه بلغ بغداد قاصدا الحج فرأى فيها نفاة القياس
منهم داود الاصفهاني فاجتمع معه فذكر داود مسألة
ام الولد وعلل فيها فقال يجوز بيع ام الولد اذا كان الولد
في بطنها واستدل بان قال اتفقنا بجواز بيعها وشككنا
في عدم جواز البيع فيبقى ما كان على ما كان فعارضه ابو سعيد
البردعي وقال اتفقنا بعدم جواز بيعها اذا كان الولد في بطنها

وسكتنا في عدم جواز البيع فبقي ما كان على ما كان فتحير لما سمع الجواب
فلما رأى ذلك عزم ابو سعيد على الاقامة ببغداد وقال ليس
على الحج بفريضة واظهار الحق بنشر العلم فريضة ونام في ليلة
ذلك اليوم فرأى في المنام قارئا يقرأ قوله تعالى فاما الزبد
فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض فلما
قام من منامه سمع مناديا ينادي ايها الناس اجركم الله
في داود فقد مات واما الكرخي فخص العمل بقول الصحابي فيما
لا يدرك بالقياس لانه اذا كان يدرك بالقياس فهو
يعمل بالقياس حجة لا بقول الصحابي واما الشافعي فقال بعدم
الجواز مطلقا واتفق اصحابنا ان ما لا يدرك بالقياس
كأقل الحيض واكثره على تقليد الصحابي فيما قاله لكن اذا قال
الصحابي قولا فلا يخلو اما ان يشتهر ذلك القول بينهم او لا
فان لم يشتهر بحيث لم تظهر موافقة الباقين ولا مخالفتهم
فعلى ما ذكرنا من الخلاف اما اذا اشتهر فلا يخلو اما ان يخالفوا
او سكتوا فان خالفوا لا يجب التقليد بالاتفاق وان سكتوا
مسلمين يجب التقليد بلا خلاف

والتابعي ان ظهرت فتواه   في عصرهم فمثلهم تراه

التابعي من ادرك زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم فلا يخلو اما
ان تظهر فتواه في زمن الصحابة او لم تظهر فان لم تظهر لم يكن
مثل الصحابي اتفاقا وان ظهرت فتواه فهو كالصحابي عند البعض
وهو الصحيح عندنا كشريح افتى برد شهادة الولد لوالده وكان

الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وقال بعضهم يختص
باهل المدينة لقوله عليه السلام المدينة تنفي خبثها والخطا
خبث وعندنا لا يختص بطائفة من هؤلاء وكذا انقراض العصر
ليس بشرط عندنا خلافا للشافعي فان عنده يشترط ان يموت
اهل الاجماع على اجماعهم لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه لما تحقق
الاجماع فتوهم رجوع البعض لم يعتبر

وشرطه اجتماع كل ياسري   وامنع بفرد وبخلاف الاكثر
وحكمه ان يثبت المراد   شرعا به وقطعه يفاد
ونقل اجماع الصحاب ذكرا   بكل عصر نقل ما تواترا
والنقل مهما كان بالافراد   فكالحديث جاء بالآحاد
وهو على مراتب اقواها   اجماع صحب صرحوا الاها
ما سكت البعض وبعض نصا   فمن تلاهم حيث لم ينصا
على خلاف من مضى والآخر   ما اختلف الاقوال في كلمة
منهم فاجماع على بطلان ما   عدا وقيل في الصحابة انهما

اعلم ان اجتماع جميع اهل الاجتهاد وقت نزول الحادثة شرط
صحة الاجماع عند عامة العلماء حتى لا ينعقد اجماع الصحابة اذا
كان فيهم مخالف واحد من اهل الاجتهاد وقال بعضهم ان
اجتماع الاكثر من اهل الاجتهاد شرط ولا عبرة بمخالفة الاقل منهم
عملا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من خالف الجماعة قيد شبر
خلع ربقة الاسلام من عنقه ولا شك انه ليس المراد به الكل
ولان قول الواحد انما كان مخالفا لقول جميع اهل العصر لا لبعض

قول الجماعة وقال اصحابنا انما عرفنا كون الاجماع حجة بالدلائل السمعية
نحو قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تجتمع امتي
على الضلالة وهذه النصوص تتناول كل الاجماع فان اكثر
الامة بعض المؤمنين لا كلهم واسم الامة واسم المؤمنين للكل
بطريق الحقيقة واطلاقه على البعض بطريق المجاز ولانه اذا بقي
واحد من اهل الاجتهاد واحتمل ان يكون الحق معه فلم يكن اجماعا
فيحتمل ان يكون الخطاء مع المخالفين والصواب معه وذهب
قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم
على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة
على كونه حجة لا يختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين
الا واحد يكون اجماعا لان لفظ الامة صادق عليه كما قال تعالى
ان ابراهيم كان امة وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه
اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك
وحكمه اي الاجماع ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين
حتى يكفر جاحده لما مر من ان الدلائل الدالة على حجية الاجماع
قطعية فمن انكر ما ثبت بالدلائل القطعية كالقرآن والسنة
المتواترة ثم ان الداعي اي الاجماع وقد يسمى سند الاجماع
قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام
قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا

الربوا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم
على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
قال بعضهم لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى
الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق
الله تعالى علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع
التعاطي واجرة الحمام ونحن نقول كل ذلك فاسد لان
العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله تعالى
جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص وما ذكروا من
بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه
لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار
واذا نقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان
كنقل الخبر المتواتر واذا نقل الينا بالافراد كان كنقل السنة
بالآحاد في ايجاب غلبة الظن بالحكم وافادة وجوب العمل دون
العلم كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع
قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة
نكاح الاخت والاجماع على خمس مراتب اقواها اجماع
الصحابة نصا فهو كآية ومتواتر ثانيها ما نص عليه البعض
وسكت الباقون ثالثها اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه

خلاف من سبقهم وهذا النوع بمنزلة الخبر المشهور رابعها
اجماعهم على قول من سبقهم فيه مخالف خامسها اختلاف
الامة على اقوال اجماعاً على بطلان ما عداها انما يوجد في الصحابة
رضي الله عنهم لانه لا يظن بهم الجهل اصلاً فلا يعدوهم الحق
بخلاف غيرهم فتأمل

[هامش: كان اجماعاً منهم على ان ما عداها باطل وقال بعض مشايخنا في اقوال اجماعاً صح]

**باب القياس لغة تقدير وفي اصطلاح عرف الجمهور
بانه تقدير فرع مثبت باصله في حكمه والعلة
نقلاً وعقلاً حجة يعتبر لقوله سبحانه فاعتبروا
من حيث ان الاعتبار واجب فيمن مضى مما به المصائب
فقصها الحق علينا وتلا كيلا نلاقي ما لقوا من الخراب**

اعلم ان القياس هو آخر الادلة المذكورة في اول الكتاب
وانما اخره لما قررنا انه مستنبط من الثلثة وهو لغة التقدير
يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به ويقال قاس الجراحة
بالميل اذا قدرها به وشرعاً تقدير فرع باصل في الحكم والعلة
هذا ما ذكر تبعاً للماتن ويرد عليه اعتراضات من وجوه والصحيح ما
قيل في تعريفه ما ذكر في الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر وهو حجة نقلاً وعقلاً اما المنقول فقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره
وهو عام يتناول الالفاظ وغيره مما هو رد الشيء الى نظيره وهو
الحكم على الشيء بما هو لنظيره على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب غاية ما في الباب ان الاتعاظ ثبت بعبارة النص لكونه

مسوقاً له والقياس باشارته لعدم سوقه له والثابت
بالاشارة كالثابت بالعبارة وحديث معاذ شاهد على صحته
وهو انه عليه السلام لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضي يا معاذ
قال بكتاب الله قال فان لم تجد فيه قال بسنة رسوله عليه
الصلوة والسلام قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برأيي
فقال النبي عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به
رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره واما المعقول فهو
ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا والمراد التأمل
في مصائب الامم الماضية من المثلات وفي حقائق اللغة
للاستعارة من الموضوع له الى غير ما وضع له فلذلك التأمل
في معنى النص لاثبات حكم في نظيره لان القياس هو التأمل
في موارد النصوص التي تعينت باب باب منقولة عن الشارع
لتثبت بتلك الاسباب احكاماً في غير النصوص فان قلت
هذا الاثبات فاسد لانه اثبات القياس بالقياس وانه
دور باطل قلنا ثبوت القياس مستفاد من الفحوى في قوله تعالى
فاعتبروا فان فاء التعليل تشعر بان القضية المذكورة
قبله علة لوجود الاتعاظ وانما يكون كذلك باعتبار قضية كلية
وهي كل من علم بوجود العلة يجب ان يعلم بوجود المعلول لامتناع
تخلف المعلول عن العلة في الوجود فاذا ثبتت هذه القضية
ثبت وجوب القياس في الشرعيات ايضاً وهذا المعنى يفهم
من لفظ الف بطريق اللغة فيكون القياس ثابتاً بدلالة النص لما

لا بالقياس نقلا ودر فان قيل هذا الاستدلال حجة هو قوله تعالى
فاعتبروا فما وجه كونه منقولاً ومعقولاً وما الفرق بين الوجهين
قلنا الفرق بينهما انه استدل بالنص على ان القياس منصوص
عليه وبعموم التأمل في الآية على وجه الشمول بقياس وحاصله
المنقول عبارة والمعقول دلالة وانما سمي الدلالة معقولا لان
الوقوف على المراد يحصل بالتعقل لا بظاهر النص ونفى اصحاب
الظواهر القياس فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا لا في العقليات
ولا في الشرعيات وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات واستدلوا
بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فعلى هذا يكون
جميع الاحكام مستفادة من الكتاب والعمل بالاصل عند عدم
النص عمل بالاباحة الاصلية وقد دعانا الى هذا العمل بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وكل ما عدا المحرم في كتاب الله فهو
باق على الاباحة الاصلية ولان البيان بالقياس تصرف في حق
الشارع تعالى فان الحكم حقه تعالى وهو قادر على البيان القطعي
فلم يجز اثباته بما فيه شبهة والجواب عن الاول ان التبيان يتعلق
بالمعنى والبيان باللفظ فيكون الكتاب تبيانا بمعناه والحكم الثابت
بالقياس ثابت بمعنى النص فيكون النص دالا على حكم الفرع بطريق
التبيان وعلى حكم الاصل بطريق البيان فصارت الآية حجة لنا لا علينا
واما على الثاني فان العمل بالاصل وهو الاستصحاب عمل بلا دليل
واما عن الثالث فان قوله تعالى قل لا اجد الآية ليس امرا بالعمل
بالاصل بل امر بالعمل بالنص وهو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض

الارض جميعا فما لم يوجد حرمته فيما حرم عليه يكون حلالا بهذا النص
على انا لا نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس واما عن الرابع
فلان البيان بالقياس تصرف باذنه وهو قوله تعالى فاعتبروا والتصرف
باذن صاحب الحق جائز

وفي اللغات مثل الاستعاره ... يعلم ما بها من استعاره
نظيرها القياس والبنا في ال ... حنطة بالحنطة اجلى واول
وقوله مثلا بمثل حال ها ... مر وان الحال شرط علما
والامر للايجاب والبيع مباح ... فاصرفه للشرط بهذا الاصطلاح
والقدر بالمثل اريد حكموا ... اذ قوله كيلا بكيل يفهم
على فوات الامر مبني الحرمة ... اذ ثبتت في الامر بالاشارة
فصار حكم النص في التسوية ... والقدر والجنس له داعية
فيقتضي تساوي الامثال ... بالقدر والجنس على الكمال
وثمن الجودة بالنص سقط ... وبعض الاشياء على هذا النمط
قد وجدت فادخلت في الحكم ... وهو نظير مثلات الامم

يعني ان القياس نظير الاستعارة من حيث ان الاستعارة
تعرف بالتأمل في معاني اللغة والقياس يعرف بالتأمل في معاني
النصوص كما انه نظير المثلات المتقدمة وذلك ان قوله عليه السلام
الحنطة بالحنطة بالنصب على اضمار فعل اي بيعوا وفهم هذا
التقدير من حديث آخر وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء معناه بيعوا سواء بسواء لان النهي عن
الشيء امر بضده فقد ثبت انه وهو الحنطة بالحنطة وكذا في

حديث آخر وهو قوله عليه السلام مثلاً بمثل فان المعنى الى كونهما متماثلين
فيصير التقدير بيعوا بشرط المماثلة لان الاحوال شروط في المعنى
فاذا عدمت المماثلة كان حراماً وفهم ذلك من لفظة بيعوا فان
البيع مباح بالاجماع فصرف الامر الى ما ذكرنا من الحال وهو المماثلة
فصار معناه اذا باشرتم بيع الطعام بالطعام فباشروه بطريق
التسوية والمراد بالمثل في الحديث المذكور في الكتاب القدر
بدليل الحديث الآخر المذكور في باب الربوا وهو قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم كيلاً بكيل وانما قلنا ذلك لان التساوي المطلق
كعدد الحبات وغيرها ليس مراداً بالاجماع ومما يؤيده انه عليه السلام
جعل الجودة ساقطة الاعتبار بقوله جيدها ورديها سواء فدل
ان المراد بالمثل القدر اذا تقرر هذا فنقول اذا باع كيلاً من حنطة
زنته عشرة امنا بنصف كيل منها زنته عشرة امنا لا يجوز
وان كانا متساويين وزناً فعلم ان المراد بالمثل في الحديث المثل
كيلاً وقد ذكر في آخر الحديث والفضل ربوا فيكون المراد به الفضل
على الكيل لما قررنا ان اصل البيع شرط للاسترباح فتوقف حل الفضل
على وجود التسوية بينهما في الكيل فاذا كانت التسوية بوجوب الفضل
تثبت الحرمة ضرورة ذلك كله بالتأمل في صيغ النصوص المذكورة
والداعي الى حكم الامر الثابت بقوله بيعوا وهو وجوب التسوية
وذاك في القدر والجنس لان التساوي يكون بهما وسقطت الجودة
بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فعديناه الى
كل مكيل وموزون بالاعتبار والتأمل في موارد النصوص وهو نظير

نظير المثلات كالارز والدخن والحمص والجص ونحوها فكان الفضل
على المماثلة فيها فضلاً خالياً عن العوض كحكم النص بلا تفاوت
فادخلنا في حكم النص على طريق الاعتبار والقياس وهو نظير
المثلات اي العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد
منها ثابتاً بالنص في محل معلالاً بعلة اشير اليها فيه فيكون
الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص
على المنصوص كما لاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو
الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول
الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا
يا اولي الابصار نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين قدم المدينة ان
لا يكونوا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم جاء النبي عليه السلام
وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام فبعث
المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن مع
معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا من نصرتهم طلبوا
الصلح فابى النبي عليه السلام الا الجلاء فقوله لاول الحشر
متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام
فظن الناس انهم لا يخرجوا من ديارهم لعزهم وظن بنو النضير
ان حصونهم مانعتهم من الله فاتى امر الله من حيث لم يحتسبوا

ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة
فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن
ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين تسببهم في ذلك فانهم امروهم
وكلفوهم عليه والاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
جعل الخروج عديل قتل النفس ثم آثر بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر
يصلح داعيا الى الاخراج كما يصلح داعيا للقتل فيكون الذين كفروا
بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيانا لمناط الجناية وقوله من
ديارهم بيانا لمناط العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة
لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو
اجلاء عمر رضي الله تعالى عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا
الله تعالى بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص
للعمل به فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما
فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك الحكم الشرعيات لاستخراج
مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه

والنص في الاصل يرى معللا — مع دليل الحال حيث عللا
وعدم اختصاص حكم الاصل به — بالنص شرط للقياس فانتبه
ولا يكون الاصل معدولا به — عن القياس في الذي جاء به
وان يعدى حكم ما نص الى — ما لم ينص فيه لو مماثلا
كذا بقاء حكم نص بعد ان — علل شرط للقياس فاستبن
وخص من الاشياء كلما — قل اذا استثناؤه قد عما
ولا اقل او حيث لا كثير — فكان بالنص اذن تغيير

قد اختلف المشايخ في ان الاصل في النصوص هو التعليل ام عدمه
فقال بعضهم هو عدمه الا بدليل يدل على ان الاصل معلل كما في قوله
عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين و
الطوافات عليكم وتعليله عليه السلام دل على النص معلل وقال
بعضهم هي معللة بكل وصف لان الدليل الذي جعل القياس
حجة جعل النصوص معللة لان القياس لا يمكن بدون التعليل وكل
وصف يصلح علة الا لمانع يذكر بعده وقول الخصم ان النص موجب
بصيغته سلم في الاصل لا في الفرع بسبب العلة والتعليل لاثبات
الحكم في الفرع دون الاصل وقال الشافعي رحمه الله هي معلولة
الا ان الاوصاف منها ما يصلح علة ومنها ما لا يصلح فلا بد من
دليل مميز للوصف الصالح للعلة عما هو غير صالح لها وعلى تقدير
الصلاحية فبعضها متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف
يلزم التعدية وعدمها وقال علماؤنا انها معللة في الاصل لكنه لا بد
في التعليل من دليل مميز كما قال الشافعي ولا بد ايضا قبل التعليل ان يقوم
الدليل على ان النص في الاصل معلول في الحال وليس بمقتصر على مورده
بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت في الخارج من السبيلين تعدى
الى مثقوب السرة بالاجماع فيجوز تعليله بوصف قام دليل على
كونه علة وذلك لان من النصوص ما لا يعلل اصلا بالاتفاق
فيحتمل ان يكون هذا من جملته لكن لا نخرج بهذا الاحتمال من ان يكون
شاهدا لثبوت الحكم اذ الاصل فيه هو الشهادة بيان ذلك انا اذا

اردنا ان نعلل نص الربوا في الذهب والفضة بالوزن والخصم يقابلنا
بتعليله بالثمنية فبالضرورة يحتاج الى بيان انه معلول بعلة الوزن
وذلك ان النص وهو قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين
وذلك من باب الاحتراز عن الربوا ايضا لانه لما اشترط تعيين
احد البدلين لجواز كل بيع احترازا عن الدين بالدين فانه حرام
كان للنقد مزية على النسيئة قال عليه السلام انما الربوا في النسيئة
فالحاصل ان المساواة عند اتحاد الجنس تشترط لقوله عليه السلام
مثلا بمثل والتساوي الشرعي هو الكيل في المكيلات والوزن في
الموزونات وعند اختلاف جنس المساواة في العينية شرط
لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
بعد ان يكون يدا بيد وهذا حكم متعد الى الفرع حتى لا يجوز بيع
الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وقال الشافعي رحمه الله ان
التقابض شرط في بيع الطعام بالطعام مطلقا واعترض عليه بانه
شرط صحة القياس انه لا يكون في الفرع نص فلا يجوز التعليل لوجود
النص في صورة الفرع واجيب بان وجود النص في صورة الفرع
لا يمنع صحة التعدية من محل آخر اليه ان كان التعليل موافقا للنص
عند البعض فاذا ثبت انه معلول في ربوا النسيئة دل على انه معلول
في ربوا الفضل بل اولى لان معنى الربوا وهو الفضل الخالي عن العوض
موجود في الربوا الفضل حقيقة وفي الربوا النسيئة شبهة ثم
شروط القياس اربعة الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه
حتى اذا كان مختصا به تعذر تعديته الى محل آخر لانه يلزم منه بطلان

بطلان التخصيص الثابت بالنص فكان تعليلا في معارضة النص
لرفع حكمه الذي اختص به والقياس في معارضة النص باطل
وبيانه قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فهو حسبه اي كاف
فيما شهد فيه بخلاف سائر الناس فانه لا بد فيه من العدد فاذا
كان خزيمة مخصوصا بالشهادة بانفراده لا يصح تعديته الى من
هو مثله او من هو اعلى منه لان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
خصه بالذكر اكراما له الشرط الثاني ان لا يكون الحكم في الاصل مخالفا
للقياس فمتى ثبت حكم النص على وجه يرد القياس الشرعي لم يجز
اثباته به كمن اكل ناسيا في رمضان فان صومه باق وهو معدول
به عن القياس بالنص وانما قلنا انه معدول به عن القياس
لانعدام ركنه وهو الاكل والعبادة لا عبرة لها بعد فوات ركنها
واذا كان معدولا عنه لا يقاس عليه الخاطئ ولا المكره فلم يكن
العذر الوارد فيه واردا فيهما لان النص الوارد في حق الناسي
من قبل من له الحق فكان ركن الصوم قائما في حقه حكما ومثله
انتقاض الطهارة بالقهقهة ثبت على خلاف القياس فيقتصر فيه
على مورد النص الشرط الثالث ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وهو وان كان مشتملا
على شروط ستة الا انه جعل شرطا واحدا لرجوع الجميع الى تحقق
التعدي الاول كون الوصف متعديا احترازا عن التعليل بالعلة
القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي الثاني ان يكون التعدي
حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة والشرط الثالث ان يكون

الحكم ثابتاً بالنص اذ لو كان فرعاً لآخر لايجوز القياس كما قاس بعض
الشافعي السفرجل على التفاح في كونه ربوياً بعلة الطعم ثم قاس
التفاح على البر بعلة الطعم والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير
تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لايكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس
كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم والشرط السادس ان
لايكون في الفرع نص لانه ح اذا كان القياس موافقاً للنص
لايبقى للقياس فائدة وان كان مخالفاً كان باطلاً لان القياس
لايجوز ان يكون مبطلاً لحكم النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقاً
بحكم القياس كان القياس صحيحاً وكان مؤكداً للنص الشرط
الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله قوله وخص
من الاسوا الخ جواب سؤال تقديره قد غيرتم حكم النص في الربوا
بالتعليل لان قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام الا سواء بسواء
يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل
ومحصل الجواب انه صلى الله تعالى عليه وسلم استثنى الحال بقوله
الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في
صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين
لايستقيم اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال فعلم انه
مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل
ولم يثبت ذلك التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي
في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلاً على ان اوله لم يتناوله

يتناوله فصار التغيير بدلالة النص لا بالتعليل ليرد ما ذكرتم

وركنه وصف يكون علما — لحكمه حتماً عليه انتظما
ويجعل الفرع للاصل كالشبيه — في حكم نص لوجود الوصف فيه
وهو الذي جعلوه علماً — يجوز ان يكون وصفاً لازما
وعارضاً واسماً جلياً وخفي — حكماً وفرداً عدداً قد كان في
نص وغيره به لو ثبتا — دليل كون الوصف فيه علما
صلوحه لها كذا العدالة — ان يظهر التأثير لا محالة
في جنس احكام به معلولة — توافق للعلل المنقولة
صلاحه والنقل عن خير الورى — والسلف الاخيار ايضاً ذكرا

اي وركن القياس وهو في عرف الفقهاء ما لا وجود لذلك الشيء
الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس
وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركن
فيه والمراد بقوله علما هو العلة لان قيام القياس بالعلة
وفي قوله علما اشارة الى ان القياس مظهر لا مثبت فهو
بمنزلة العلامة على الحكم وقد اختلف العلماء في الحكم المنصوص
عليه هل هو ثابت بالنص ام بالعلة قال بعضهم بالنص
وصح وهو قول الجمهور فعلى هذا تكون العلة علماً على ثبوت
الحكم في الفرع وقال بعضهم ان الحكم ثابت بالعلة فعلى هذا
تكون العلة علماً على ثبوت الحكم في كل موضع وجد فيه مثل
تلك العلة كذا ذكر في الميزان فان قلت ما الفرق بين القولين
قلت العلة في القول الاول هي علم على ثبوت الحكم في الفرع فقط

دون تعديته الى احكام اخر لثبوت الحكم بالنص دونها بخلاف
القول الثاني فان العلة وان كانت علماً على ثبوت الحكم كالقول
الاول لكن هها يتعدى الى كل موضع وجد فيه مثل تلك العلة
فافترقا قوله مما عليه انتظما اى من الاوصاف التي اشتمل عليها النص
قوله ويجعل الفرع الخ يعني ويجعل الفرع نظيراً ومماثلاً للنص في حكمه
من الجواز والفساد والحل والحرمة ليثبت وجود ذلك المعنى
في الفرع وقيل احترز به عن القاصرة قوله وهو الذي جعلوه
علماً الخ اى الذي جعل علماً على حكم النص جاز ان يكون متصفاً
بكل واحد من اقسام السبعة المذكورة في النظم اولها
يكون وصفاً لازماً للمنصوص عليه كالثمنية فانها صفة لازمة
للفضة والذهب لا ينفك عنهما هذا الوصف بوجه من الوجوه
فانها خلقت اثماناً للاشياء كلها ولهذا المعنى قال اصحابنا
الزكوة واجبة في الحلي ثانيها ما كان من الاوصاف عارضاً على
النص كالمستحاضة فان انفجار الدم صفة عارضة لوجود الدم
في العروق بدون صفة الانفجار ثالثها ما كان اسماً جلياً كقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم في الهرة فانها من الطوافين عليكم جعل
الطواف علة لسقوط النجاسة فالعلة هنا جلية حيث صرح
بها في الحديث رابعها ما كان خفياً كالكيل والجنس علة الربوا
عندنا فانه خفي من النص ولولا خفاؤه لما قال الشافعي بالطعم
ومالك بالاقتيات والادخار خامسها ما كان حكماً شرعياً
كحديث الخثعمية وهو انها لما سألت ان تحج عن ابيها فقال

فقال لها النبي عليه الصلوة والسلام ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم
فدين الله احق ان يقضى علل لجواز الاداء بكونه ديناً والدين حكم
شرعي وليس بحسي فقد جعل صلى الله تعالى عليه وسلم حكماً شرعياً
علة لحكم شرعي وهو القبول سادسها ما كان فرداً كتعليل ربوا
النسيئة اما بالقدر او الجنس وقوله وغيره بالجر عطفاً على
قوله نص بغير ما ذكرنا من الاوصاف السبعة يعمل بها سواء
كانت ثابتة بالنص وغيره اما ثبوته بالنص فقد ذكرناه آنفاً
واما ثبوته في غير النص فهو ما اذا لم يكن ثابتاً بصريح النص بل
بطريق الضرورة مثاله بيع الآبق فانه غير جائز بالنص وعلته
كونه عاجزاً عن تسليمه والعجز لم يذكر في النص فان نهيه
عليه السلام عن بيع الآبق انما هو لما ذكرنا من العجز عن التسليم
قوله دليل كون الوصف الخ لما ذكر ان ركن القياس هو
الوصف اشار الى الدليل يعلم به كون الوصف علة وهو
صلوحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به الا ترى
ان الطريق في معرفة عدالة الشاهد ان ينظر الى اثر دينه في
احترازه عن الشبهة والمحرمات فيستدل بذلك على انه يحترز
عن شهادة الزور وحاصله انهم قد اختلفوا فيما يدل على
ان الوصف علة فقال بعضهم هو الاطراد اى وجود الحكم
عند وجود هذا الوصف في الاصل من غير ان يكون هناك
معنى معقول استدلالاً بان علل الشرع امارات فيكفي الوجود

الا ان عدم التعليل او التفاضل ... بالقدر والجنس ١٢

عند الوجود ولا حاجة الى المعنى المعقول ثم ان هذا ممنوع في حق العباد
لاضافتهم الاحكام الى العلل بناءً على عجزهم عن معرفة ما هو الغيب
عند الله تعالى كاضافة القصاص الى القتل فانه يجب القصاص في
الميت مقتول باجله وقال بعضهم لا بد مع الوجود عند الوجود
من العدم عند العدم اي لا يصير الوصف علةً حتى يدور الحكم
عليه وجوداً وعدماً متمسكاً بان الوجود عند الوجود قد يقع اتفاقاً
فلا يدل على العلية ما لم ينعدم عند العدم قلنا هذا ايضاً لا يدل
على العلية لان البيع مثلاً علة لثبوت الملك مع انه هذا الحكم
لا ينعدم عند عدم البيع فانه مما يثبت بعلل شتى كالهبة والارث
ونحوهما واما المذهب الصحيح وهو الذي ذهب اليه علماؤنا
فهو ان الوصف لا يكون علةً الا بالصلاح والعدالة اما العدالة
فقد اختلف في تفسيرها فقال بعضهم هو ان يكون الوصف
معروضاً على الاصول وسالماً عن النقض فلا يجب العمل به
قبل العرض لاحتمال ان يكون مخالفاً لها وقال بعضهم هو ان
يكون بحيث يوقع في خيال المجتهد انه علة والعرض على الاصول
احتياط فيجب العمل به قبل العرض فان غلبة الظن كافية في وجوب
العمل والصحيح ما فسر به في النظم وهو ظهور اثر الوصف في جنس
الحكم المعلل به اي يكون لجنس هذا الوصف اثر في اثبات جنس
هذا الحكم لانه غير محسوس وما هو كذلك لا يعرف الا بالاثر
ومثل لذلك بما ذكره في النظم من قوله

من ذاك تعليلهم بالصغر في شرط وال للنكاح اذكر

للعجز اذ تأثيره تأثير الطواف للضرورة التي قد احتوى
لا الاطراد لو وجوداً او عدم اذ ربما كان اتفاقاً يا حكم
ومثله التعليل بالنفي الصراح كرجل وامرأتين في النكاح
لعدم المال الا ان سبب عين كالقول بولد يا غصب
ان لا ضمان دون ما اغتصاب كذا احتجاجهم بالاستصحاب

يعني ان اصحابنا رضي الله تعالى عنهم اعتبروا في ولاية النكاح
الصغر وقالوا ان الثيب الصغيرة تجبر على النكاح كالبكر ولا تجبر
البكر البالغة لبلوغها فاشبهت الثيب البالغة وقال الشافعي
لا تجبر الثيب الصغيرة على النكاح لثيابتها والبكر البالغة تجبر
لبكارتها فعلة الاجبار عندنا الصغر وعنده البكارة ويتفرع
على هذا اربع مسائل مسئلتان اتفاقيتان ومسئلتان
خلافيتان فالحاصل ان ما قلناه هو المؤثر الموافق للعلل لان
الولاية شرعت نظراً للمولى عليه لعجزه الدائم وقصور عقله
فكان التعليل به لاثبات الولاية عليه تعليلاً بوصف ملائم
بخلاف قول الخصم فانه لم يكن موافقاً للعلل حيث لا تجبر البكر
البالغة في مالها كتأثير الطوف في سقوط النجاسة في سؤر
الهرة بعلة الطوف كما في الحديث المتقدم فان الطواف
موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز والضرورة مؤثرة في
التخفيف وسقوط الخطر بالنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فلا اثم عليه فثبت انه هذا التعليل موافق
لتعليل صاحب الشرع فكان ما قلناه اولى قوله لا الاطراد

عن النظر لنفسه لصغره وعدم اطلاعه
على مصالح نفسه فكان الاولى اثبات الولاية عليه
ع

يعني ان الاطراد في كون الوصف علة ليس بشرط فان بعض العلماء
قال هو شرط في كون الوصف علة للحكم وجوداً وقال بعضهم
وجوداً وعدماً ويعبر عنه بالدوران وتقدمت دلائلهم والجواب
عنها ومثل الاطراد التعليل بالنفي الصريح كقول الشافعي في النكاح
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجل لانه ليس بمال وهذا
تعليل بوصف مؤثر وهو ان المال مبتذل وملك النكاح مصون
عن الابتذال وفي شهادة النساء مع الرجل ضرب شبهة فلا تجري
المساهلة فيه فلا يثبت الا بحجة اصلية خالية عن الشبهة وهذا
فاسد لان استقصاء عدم العلة لا يمنع وجود الحكم من وجه آخر
وهو ثبوت الحكم بعلة اخرى وهذا مثل الاطراد من حيث ان نهاية
الاطراد الجهل بما يبطله وهو المناقض او المعارض ونهاية التعليل
بالنفي الجهل بوصف آخر يثبت الحكم متعلقاً به قوله الا ان سبب
عين اي الا اذا كان سببه معيناً فهو استثناء من قوله ومثله
التعليل بالنفي يعني في عدم الجواز الا ان يكون السبب معيناً
ليس للحكم سبب سواه فينتفي الحكم بنفي ذلك السبب
ونظيره ما قال محمد رحمه الله تعالى في ولد المغصوب انه لا يضمن
لعدم ورود الغصب عليه فقلنا بانتفاء الضمان عند انتفاء
سببه وهو غصب الولد وكذا احتجاجهم باستصحاب الحال
فهو مثل التعليل بالنفي في كونه ليس بحجة كما لاطراد وعرف
الاستصحاب بانه الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه
كان ثابتاً في الزمان الاول وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وهو

هو ليس عندنا حجة موجبة بل هو حجة دافعة والى ذلك اشار بقوله

فعندنا والشافعي حجة … لكن لدينا حجة دافعه
ثمرة الخلاف فالنظهر … في بيع شقص الدار حيث ينكر
ملك شفيع طالب للشفعة … شار فلا بد من البينة
تعارض الاشباه محتج ذكر … عدم غسل المرفقين عن زفره
والاحتجاج بالذي لا يستقل … الا بوصف كالاطراد قد بطل
كقولهم بالنقض في مس الذكر … والوصف لو تخلفا لم يعتبر
كالقول بالكتابة الحاله … لا تمنع التكفير كانت باطله
قيست على كتابة بالخمر … وهو قياس فاسد لا يجري
كذا احتجاجهم بما لا شك في … فساده عند الذكي المنصف
كقولهم ان الثلاث ناقصه … عن عدد السبع آي الفاتحه
فلم تجز بها الصلوة حيث لم … تجز بدون آية كما علم
كذا احتجاج لا عن الدليل … ليس بمرضي ولا مقبول

فالحاصل ان الاستصحاب حجة على بقاء ما كان من الوجود والعدم
عند الشافعي رحمه الله تعالى استدلالاً بان بقاء الشرائع بعد
وفاته عليه السلام انما هو باستصحاب الحال وكذا اذا
تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي الحدث
بالعكس اجماعاً وذلك بالاستصحاب لا غير فثبت انه حجة
والجواب ان بقاء الشرائع لا للاستصحاب بل لعدم جواز النسخ
لشريعته عليه السلام حيث لا نبي بعده والوضوء مما يوجب حكماً
الى زمان ظهور مناقض فقيه دليل البقاء قائم والكلام فيما لا دليل

الخلاف
على بقائه وعندنا هو حجة دافعة اي يصلح للدفع لا للاثبات وثمرة
تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار المشترك وطلب الشفيع الشفعة
فانكر المشتري ملك الطالب فان القول قول المشتري حتى
لا تجب الشفعة بدون البينة وان كان الاصل ان يكون
الملك في يد مالكه وعند الشافعي تثبت الشفعة بدون البينة
على ما قررنا من اصله ومن الاحتجاجات الفاسدة الاحتجاج
بتعارض الاشباه كقول زفر في المرافق لا تدخل في فرض
الغسل فانها وقعت غاية للغسل ومن الغايات ما يدخل في المغيا
كقولك بعتك هذه الدار الى هذا الحائط ومنها ما لا يدخل
فيه كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل فلا يعلم ان المرافق من
الغايات الداخلة ام الخارجة فلا تدخل بالشك وهذا اي
العمل بتعارض الاشباه عمل بغير دليل واعتراف بالجهل فانه
لم يعلم ان هذا القبيلين وهو معلوم كما ذكرنا في حروف
المعاني ومن جنس الاطراد في الفساد الاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام
وصف آخر اليه يقع بذلك الوصف الفرق بين الاصل
والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقول الشافعي
في مس الذكر انه حدث كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد
لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا
عليه يلزم قياس الشيء على نفسه وان جعله مع شيء آخر وهو البول
فهو لا يوجد في الفرع ومن الاحتجاجات الفاسدة الاحتجاج بوصف

بوصف مختلف فيه كقولهم في الكتابة الحالة انها باطلة لانها
عقد لا يمنع من التكفير بالاعتاق فكانت باطلة قياسا على
الكتابة بالخمر فانه يجوز له ان يعتق المكاتب عن كفارته في
هذه فكذا في الكتابة بالحالة قلنا هذا قياس فاسد فان
الكتابة متى صحت امتنع عتقها عن الكفارة ففي الاولى صحت
فلا يجوز التكفير بها وفي الخمر فاسدة فصح عتقها عن الكفارة
ومن الاحتجاجات الفاسدة الاحتجاج بما لا يشك في فساده
بحيث لا يخفى على احد من اهل الذكاء والفطانة كقول بعض
اصحاب الشافعي بمنع جواز الصلوة بثلاث آيات لانها
ناقصة عن السبعة التي هي عدد الفاتحة فلا تصح الصلوة
بالثلاث كما لا تصح عندهما بالآية وهنا الاحتجاج فاسد
لان تعلق الصلوة بالفاتحة ليس لكونها سبع آيات
بل لانها قرآن والقرآن كما يتحقق بالسبعة يتحقق بالثلاث
بل بالآية كما عنده كذلك الاحتجاج لا عن دليل ليس بمرضي ولا مقبول
وبعض المشايخ جعل لا دليل حجة للنافي على خصمه متمسكا بقوله تعالى
ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وجه التمسك انه تعالى
علمنا الاحتجاج بلا دليل على نفي الشركة فانه جعل عدم البرهان على
الشركة دليلا على نفيه بحيث يمكن للنافي ان يقول الشريك
منتف لانه لا دليل على ثبوته فيكون حجة للنافي في كل صورة وعندنا
لا يصلح حجة فانه تعالى علم رسوله عليه السلام مطالبة المشرك
باقامة البرهان بقوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين

فلو كان لا دليل حجة للنافي لما احتاجوا الى اقامة البرهان

اربعة جملة ما علل له　اثبات موجب او وصف كان له
كذاك اثبات لشرط الحكم او　وصف له والحكم او وصف ردوا
كقولهم بحرمة النسيئة　قد ثبتت بعلة الجنسية
ووصف سوم في زكوة النعم　والشاهدين في النكاح فافهم
عدالة الشهود والذكورة　فيه من الامثلة المذكورة
ثم البتيراء او وصف الوتر　مثال حكم مع وصف قادر
رابعها تعدية الحكم لما　لا نص فيه كان حكما لازما
ذا عندنا والشافعي قد اجاز　اذ عنده التعليل بالقاصر جاز
تعليل لاقسام الثلث الاول　ونفيها غير صحيح بل بطل
قالوا بالاستحسان وهو بالاثر　وبالقياس الخفي قد ذكر
كذا بالاجماع وبالضرورة　فهذه اقسامه المذكورة

لما ذكر ركن القياس وما يتعلق به شرع في بيان حكم القياس
لان حكم الشيء اثر ذلك الشيء والاثر يعقب المؤثر فجملة ما
يعلل به اربعة اثبات الموجب او وصفه واثبات الشرط
او وصفه واثبات الحكم او وصفه وتعدية الحكم لما لا نص فيه اما
اثبات الموجب اعني العلة فكالجنسية لحرمة النسيئة يعني
ان الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا
يحرم وعند الشافعي لا يحرم وهذا الاختلاف في موجب
الحكم فلم يصح فيه اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي اثبات الدليل
من نص او دلالة او اشارة او اقتضائه لان الثابت بها

ثابت بالنص فعلنا الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص
لان علة الربوا القدر والجنس على ما عرف وجد في النسيئة شبهة
الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة
فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبه العلة فاثبتنا به شبهة
الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة
بشبهة الربوا واما اثبات وصف الموجب فكصفة السوم
في زكوة الانعام هل هي شرط الزكوة ام لا فعند العامة شرط
وعند مالك رحمه الله تعالى ليست بشرط وهذا كالاول ايضا
لا يجوز فيه التكلم بالرأي بل لا بد من النص وهو قوله عليه الصلوة
والسلام في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط
السوم واما اثبات شرط الحكم فكالشهود في النكاح فانه قد
اختلف في اشتراط الشهود فيه فعندنا يشترط وعند مالك
لا يشترط فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو
قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وهو تمسك بقوله عليه السلام
اعلنوا النكاح واما اثبات صفة الشرط فكاشتراط العدالة
والذكورة في الشهود وذلك ان الشهود شرط لانعقاد النكاح
باتفاق بيننا وبين الشافعي لكن اختلف في صفة الشهود
وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود من غير اشتراط العدالة والذكورة وهو
تمسك بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي

عدل وقلنا لم يصح رواية وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما
الرواية لا نكاح الا بولي واما اثبات الحكم فكالتبليغ حيث اختلف
في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة
خلافا للشافعي واما اثبات صفة الحكم فقد اختلف في صفة الوتر
فهي واجبة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لقوله عليه السلام ان
الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لابد ان يكون من
جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام
لا حين سأل الاعرابي هل علي غيرهن والرابع من جملة ما يتعلق بتعدية
حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت حكم النص فيه بغالب الرأي
فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها
فيكون بين التعليل والقياس مساواة عندنا وعند الشافعي لكونه جوز
التعليل بالعلة القاصرة فعنده القياس اخص من التعليل كتعليله
جريان الربوا في الذهب والفضة بالثمنية فانه قاصر عليهما وفي
التلويح والحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء
باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق
التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز
بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق
التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع
كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر
علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط
القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا

الزنا ويجعل النية شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب
كثير من العلماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو
مختار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة
الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت
بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع وتمتنع ان لم يوجد قال
صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات
الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به ان
معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز عند الجميع لان
المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور
الا في الحكم دون السبب والشرط فممتنع بل يتصور في الجميع وان
اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت
منه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به
الحكم انتهى قوله تعليل الاقسام الخ لا خلاف في ان اثبات سبب
او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل
شرع لاثبات احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفة
اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط
وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجود الحكم
بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس
للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز
وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وذلك على قسمين احدهما
يسمى بالقياس والثاني بالاستحسان ثم ان كانت التعدية

بناءً على العلة الظاهرة فهو القياس وان كانت على العلة الخفية
فهو الاستحسان وسيأتي الكلام على تقريبهما والتفرقة
بينهما فالاستحسان لغة عبارة عن عدّ الشيء حسناً وهو
ضد الاستقباح ومعناه طلب الاحسن للاتباع الذي
هو مأمور به كما قال تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه وشرعاً هو اسم لدليل يعارض
القياس الجلي فكانهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك
القياس بدليل آخر فوقه والاستحسان على اربعة اوجه استحسان
بالاثر واستحسان بالاجماع واستحسان بالضرورة واستحسان
بالقياس الخفي وقد مثل لهذه الاقسام الاربعة المذكورة بما ذكره بقوله

وذا كالاستصناع او طهارة ... سؤر سباع الطير والآنية
او سلم وقدم استحسان ... وهو قياس خفي البيان
به على القياس عند ذي النظر ... اذ صار العلة تم بالاثر
وما خفي فساده وظهرا ... اثره القياس ولي ذكرا
منه كتالي آية السجدة في ... صلوته اذ بالركوع يكتفي

مثال الاثر ما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص في السلم فان القياس يأبى جوازه
لكونه بيع المعدوم الا انا تركنا القياس بالنص ومثال الاجماع
ما انعقد عليه من الاستصناع وهو ان يأتي الى الخراز ويقول
له اخرز لي خفاً من جلد صفته كذا وكذا ويعطيه الثمن او بعضه
فانه جائز اجماعاً استحساناً منهم والقياس يأباه لانه بيع

بيع معدوم في الحال حقيقة واورد عليه ان ما ذكرتم من الاجماع وقع
معارضاً للنص وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تبع ما ليس
عندك واجيب انه خص منه هذا الحكم بالاجماع فبقي القياس
النافي للجواز معارضاً للجواز فسقط اعتباره بمعارضة الاجماع
ومثال الاستحسان بالضرورة طهارة الآبار والحياض والاواني
فان القياس يأبى طهارتها لانه بملاقاة الماء النجس تنجس
فاذا اريق من الاناء بقي منه شيء في الاناء وهما ينجسان فكان القياس
ان لا يطهر ابداً وكذا في الباقي الا انا تركنا القياس للضرورة
لان للضرورة تأثيراً في سقوط الخطاب واما الاستحسان
بالقياس الخفي فكطهارة سؤر سباع الطير كان القياس
كان يقتضي نجاستها الا انا قلنا بطهارتها استحساناً
وقلنا ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعاً
كالاصطياد والبيع وغيرهما وسؤر سباع البهائم انما كانت
نجسة باعتبار حرمة الاكل فانها تشرب بلسانها وهو رطب
من لعابها المتولد من لحمها فلذا قلنا بنجاسة سؤرها وهذا المعنى
معدوم في سؤر سباع الطير لانها تأخذ الماء بمنقارها وهو عظم
وعظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فصار الاستحسان بعلة
خفية فقدم على القياس الظاهر ولما كانت التعدية بالاستحسان
الخفي لقوة اثره قدم على القياس لظهور اثره الا ترى ان الدنيا ظاهرة
والعقبى باطنة فرجح الباطن لقوة اثره ولهذا قدمنا القياس اذا
صح اثره الباطن على الاستحسان الخفي فساده الظاهر اثره فالرجحان

لقوة الاثر كما اذا تلا آية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء
ان كانت الآية في آخر السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ
ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزأه فان ضم السورة ينبغي
ركع لم يجزئه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة لا يتأدى
بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي
ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع
جميعا جاز عنهما وبه نأخذ فاقيم الركوع مقام السجدة قياسا
لان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تعالى فخر راكعا واناب وفي الاستحسان
ينبغي ان لا يجوز فقدمنا القياس على الاستحسان لقوة
اثره قالوا وهذا القسم اعني تقديم القياس على الاستحسان
وجوده واستقصوه في ست مسائل او سبع اولها مسألة
الرهن وهي رجلان في ايديهما دار اقام كل منهما بينة ان فلانا
آخر رهنها عنده واقبضها اياه انه لا يكون رهنا لواحد منهما
في القياس وفي الاستحسان ان يكون لكل واحد منهما
نصفها رهنا الثانية لو قال الطالب اسلمت اليك في ثوب
طوله ستة اذرع في ثلثة اذرع وقال المطلوب طوله خمسة
في ثلثة تحالفا قياسا وبه نأخذ وفي الاستحسان القول
للمطلوب الثالثة ما ذكر في النظم من مسألة سجدة التلاوة
الرابعة اذا قال اذا ولدت ولدا فانت طالق وقالت
قد ولدت وكذبها الزوج في القياس لا تصدق ولا يقع عليها

عليها الطلاق اخذنا فيها بالقياس وتركنا الاستحسان الخامسة
شهد اربعة على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاحصان وامر
القاضي برجمه ثم وجد الامام شاهدي الاحصان عبدين او رجعا
عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابه جراحات
القياس ان يقام عليه في هذا حد الزنا مائة جلدة واما في الاستحسان
يدرأ عنه الحد ويسقط عنه ما بقي وبالقياس اخذ السادسة
قال في الجامع الكبير اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي
بجلده مائة ثم شهد شاهدان انه محصن فلم يكمل الجلد فالقياس
في هذا ان يرجم وهو قولهما وفي الاستحسان لا يرجم وبالقياس
اخذ السابعة قال في كتاب رهن الاصل لو تزوج امرأة
على غير مهر مسمى واعطاها رهنا بمهرها ثم طلقها قبل الدخول لها
المتعة ولو هلك الرهن يذهب بالمتعة في قول محمد استحسانا
والقياس ان لا يذهب بها وهو قول ابي يوسف وللمرأة
مطالبة الزوج بالمتعة وللاجتهاد شروط ذكرها بقوله لي

وشرط الاجتهاد ان يحوي على ... علم الكتاب بمعانيه الاول
تقدمت وعلمه السنة وال ... قياس مع وجوهه كما نقل
وحكمه بغالب الرأي فقط ... اصابة مع احتماله الغلط
والحق واحد لدى اختلاف ... وذو اعتزال قال بالخلاف
وانما الخلاف في المنقول ... والبعض قد اجراه في المعقول

اعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن بذل المجهود في نيل المقصود
واصطلاحا هو بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي

بطريقه والشرط فيه ان يحتوي على علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا ووجوهه
التي تقدمت كالخاص والعام وسائر الاقسام المذكورة وعلم
السنة بطرقها وهي طرق الاتصال بنا من رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم من الآحاد والشهرة والتواتر وان يعرف وجوه
القياس وشرائطه كما مر وزاد بعضهم معرفة الاجماع وزاد بعضهم
ان يكون عارفا باصول الدين والعبرة للمشية الاول ولذا لم يذكر
في النظم تبعا للمتن وغيرها وحكمه الاصابة بغالب الرأي حتى قلنا
ان المجتهد يخطئ ويصيب واختلف في انه يخطئ ويصيب
ابتداء وانتهاء ام يصيب ابتداء ويخطئ انتهاء وهذا القول
هو الاصح عند الامام الاعظم رحمه الله تعالى وسيأتي لذلك مزيد
بيان والحق واحد في موضع الاختلاف فان الحق لما لم يكن متعددا
لزم ضرورة تناول الاجتهاد والخطأ والدليل عليه قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم في المجتهد ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر
وقول ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة وقد مات عنها زوجها
قبل الدخول ولم يسم لها مهرا اجتهد برأيي فان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمن ابن ام عبد خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا كل مجتهد مصيب فلزم في ذلك ضرورة ان يكون الحق
متعددا فانهم قالوا كلف بالاجتهاد فلو لم يكن مصيبا لما توجه
عليه التكليف باصابته لانه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها
ولا يمكن اعتبار كل مجتهد مصيبا الا بتعدد الحق كالتحري عند
اشتباه القبلة فانه مصيب حتى لو صلوا على جهات

كانت صلوة الكل جائزة فدل على تعدده قلنا هو منتقض بمن علم
حال امامه حال مخالفته له فان صلوته فاسدة ثم ان الخلاف
المذكور انما هو في الاحكام الشرعيات لا فيما يرد به العقل لان
المجتهد في العقليات يخطئ ويصيب بالاجماع والحق فيها واحد
ولهذا يقال في اصول الدين مذهبنا حق ومذهب الخصم
باطل وفي الفروع مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب الخصم
خطأ يحتمل الصواب الا عند ابي الحسن الاشعري من المعتزلة
فانه قال بالاصابة في الشرعيات والعقليات وهو قول باطل

والبعض حيث اخطأ المجتهد   قال ابتدا وانتها تصيدوا
وصححوا عن الامام نصا   خطأه في الانتها خصا
لذاك لم نقل بتخصيص العلل   اذ فيه تصويب لكل ما حصل
عن اجتهاد اذ يقول علتي   توجب لولا المانع القضية
فصار مخصوصا بهذا منها   وعدم الحكم على عدمها
بنوا الدينا وبيان الفرق   فيما اذا صب امرء في حلق
لصائم نام فصومه انتقض   لفوت ركنه وبالناسي نقض
فمن اجاز ان تخصص العلل   قال امتناع الحكم في هذا المحل
لمانع ونحن قلنا منعا   لنسبة الفعل الى غير شرعا
فالصوم باق لبقاء الركن   ليس لمانع كما في المتن

قال الامام ان المجتهد مصيب ابتداء لكنه قد يخطئ انتهاء ومعناه
انه يصيب في ابتداء اجتهاده في حق العمل به وان اخطأ
ففي اصابة المطلوب والاصل فيه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم

لعمرو بن العاص احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة والثواب لا يترتب على الخطاء
فلا بد ان يكون مصيباً في الابتداء ليصح نيل الثواب قال
في التقويم والاجر لا يكون الا بالعمل على سبيل الائتمار بالامر
ومما يدل على صحة مذهب الامام قوله تعالى ففهمناها سليمان
وكلاً آتينا حكماً وعلماً ولاجل ان المجتهد مصيب ابتداء
مخطئ انتهاء قلنا لا يجوز تخصيص العلل لانه يلزم من ذلك
تصويب كل مجتهد وهو خلاف المفروض بيان الملازمة
انه يجوز ح لكل مجتهد ان يقول في تعليله ان علتي توجب
هذا الحكم لكنه تخلف لمانع فلو جوزنا هنا يلزم تصويب
كل مجتهد خلافاً للبعض في جواز التخصيص قياساً على الادلة
اللفظية كالعام مثلاً وكالاستحسان فانه مخصوص عن
القياس كما مر ذكره والجواب عن الاول ان التخصيص
في الالفاظ مجاز ولا يقاس عليه التخصيص في غيرها وعن الثاني
بان ترك القياس بدليل اقوى منه لا يكون تخصيصاً لانه ما
بطل انه علة لا يبقى ح علية عدم الحكم عندنا بناء على عدم العلة
وانما قلنا ذلك لوجود المغير وهو الزيادة والنقصان
والعدم بالعدم ليس من باب الخصوص وبيان ما ذكرنا من
الفرق بين قولنا عدم الحكم بناء على عدم العلة وبين من يقول
عدم الحكم لمانع من العلة في صائم نائم اذا صب في حلقه الماء
ووصل الى جوفه فسد صومه لفوات ركن الصوم لانه عبادة

عبادة وهي لا تتأدى بدون ركنها وقد عدم الركن فعدم الصوم
بناء على عدم العلة ونقض بالناسي فمن جوز تخصيص العلة
قال امتنع حكم هذا التعليل لمانع وهو الاثر يعني ما ذكرت
منتقض بمن اكل ناسياً فمن اجاز تخصيص العلة كمشايخ العراق
واتباعهم قال امتنع حكم هذا التعليل لمانع وهو الاثر المراد
به قوله صلى الله تعالى عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك
الله وسقاك فكان مخصوصاً من هذه العلة مع بقائها
ونحن قلنا منع الحكم لعدم العلة لنسبة فعل الناسي الى
صاحب الشرع فصومه باق لبقاء ركنه لا لمانع فمنع
حكم الناسي وهو الفطر لعدم العلة حكماً يعني ان العلة هنا
معدومة فصارت كان لم توجد بالكلية ثم علله بقوله
ونحن قلنا منعاً له اي منع الحكم لنسبة فعله الى الشرع حيث
اضافه اليه بقوله اطعمك الله وسقاك فسقط عنه
معنى الجناية وصار اكله كالعدم فبقي صومه لبقاء ركنه
وهو عدم الاكل حكماً لا لمانع مع فوات ركنه وحاصل
الفرق بينه وبين من صب في حلقه الماء نسبة فعل
الناسي الى صاحب الشرع وهذا المعنى معدوم فيمن
صب في حلقه الماء فان الفعل مضاف الى العبد فلهذا
قلنا بفساد صومه وفرع على تخصيص العلة موانع الاقسام بقوله
ثم على موانع الاحكام — فرع ما يأتي من الاقسام
مانع العقد كبيع الحر — ومانع التمام عبد الغير

ولابتداء الحكم او تمامه او اللزوم منتهى اقسامه
كخيار شرط وخيار رؤية كذا خيار العيب فيه تمت

اعلم انه فرع على تخصيص العلل تقسيم الموانع وهي خمسة اولها
مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر يعني متى اضيف البيع الى حر
فهو مانع الانعقاد بالكلية لفوات محل البيع فانه مبادلة المال
بالمال والحر ليس بمال فلم ينعقد لفقد شرطه ثانيها مانع التمام
كبيع عبد الغير فانه يمنع تمام العلة فان تمام العلة يوجد بالنظر الى
المالك لعدم ولاية العاقد عليه وفائدة هذا العقد انه لو اجازه
المالك نفذ البيع ولا يحتاج الى اعادة العقد وهذا عندنا خلافا
للشافعي رضي الله تعالى عنه في مثل هذا العقد ويسمى هذا بيع الفضولي
ثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اذا كان للبائع فانه يمنع
ثبوت الملك للمشتري فان قلت قد قيدت هذا المانع بما اذا
اذا كان الخيار للبائع فهل يفرق بينه وبين ما اذا كان للمشتري
قلت انما قيدته اتباعا لما في شرح الاصول وغيره وهو في الحقيقة
ليس بمشروط في هذا المانع فانه يوجد سواء كان الخيار للبائع
او المشتري فان خيار الشرط من اي جهة كان يمنع اصل الحكم فان
البيع قد انعقد في حقهما على التمام وانما امتنع الحكم لوجود الخيار
ولهذا اطلقته في النظم رابعها ما يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
حتى لا تتم الصفقة بالقبض ولهذا يتمكن المشتري من الفسخ ولو كان
تاما لم يكن له فسخه وانما اطلقت خيار الرؤية للعلم بعدم جوازه
للبائع عندنا حتى لو باع عبدا لم يره على انه يتعيب فاذا هو سليم

لم يكن له خيار الرؤية فاطلاقه يحمل على التقييد للعلم به فانه اشتهر ان
ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان اولا يقول الخيار للبائع كالمشتري
ثم رجع عنه بخلاف خيار الشرط فانه جائز من الطرفين خامسها
مانع لزوم الحكم كخيار العيب فانه اذا كان المبيع معيبا ثبت له خيار
لزوم الحكم فانه على شرف الانفساخ فان قلت ما الفرق بين هذا
الخيار وبين الذي قبله هو تمام الحكم قلت هذا القسم اولا خرج
الحكم من القسم الرابع فان الحكم قد تم لكن بالعيب لم يكن لازما مع
خياره على شرف السقوط بان استعمله بعد العلم به فسقط
خياره بخلاف القسم الرابع فانه لم يتم الحكم لان الشارع علق
تمامه بالرؤية ولهذا لو اسقط رؤيته قبل الرؤية كان له الخيار
اذا رأى المبيع لتعلق الخيار بالرؤية وكذا له ان يفسخه بدون
الرضى او القضاء وفي الخامس ليس له فسخه بدون احدهما
فافترقا والله تعالى اعلم

والعلل التي مضت منحصرة في انها طردية مؤثرة
اولاهما اربعة كالقول بموجب العلة في التعليل
وهو التزام ملزم المعلل مع اختلاف الحكم عند السائل
كصوم فرض حيث قيل يلزم تعيين نية له فنسلم
موجبه لكن بالاطلاق تعيين نية لدى الحذاق

لما فرغ من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع
في بيان دفعه اذ بالعجز عن الدفع يتم القياس فنقول العلل التي
سلفت منحصرة في نوعين طردية ومؤثرة والمعتبر عندنا هي المؤثرة

دون الطردية وهي التي ثبتت عليتها بالدوران وجوداً او وجوداً وعدماً
الا انه لما تمسك بها بعض العلماء وجب ذكرها والجواب عنها
بالوجوه المذكورة في النظم والطردية ينقسم الى اربعة اقسام
القول بموجب العلة اي قبول السائل ما يوجبه المعلل بتعليله
مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود كقولهم صوم رمضان فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية بان يقول اصوم غد رمضان ولا بد من
تعيين الوصف كالاصل كصوم القضاء او الكفارة فهذه
علة طردية لدوران تعيين النية في الصوم ايجادا جد فكان
وجوب التعيين حكماً وابرام وصف الفرضية ونحن نقول
بتجويزه باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا انه واجب لكن
لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق
النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد
الى الوصف وعندنا تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد
بالشرعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية
فيه بمنزلة التعيين فيجعل مطلق النية كالمتوحد في الدار لقوله عليه
الصلوة والسلام اذا انسلخ شعبان فلا صيام الا عن رمضان
فاجزأت ثانيها الممانعة وهي اما ان تكون واردة
في الوصف او صلاحه للحكم او في الحكم او في نسبته الى الوصف
اعلم ان الممانعة هي القسم الثاني من العلل الطردية وهي منقسمة
الى اربعة اقسام اولها في الوصف كقول الخصم في الكفارة
على من افطر بالاكل والشرب عامداً هذه عقوبة تعلقت بنفس

بنفس الوصف وهو الجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا تعلق الحد بنفس الزنا
فلا يجب حد الزنا في غيره فنقول لا نسلم ان وجوب الكفارة تعلق
بنفس الجماع وانما تعلق بالافطار الذي هو جناية كاملة والوقاع
آلته كالاكل والشرب وهذا منع للوصف وانما قلنا جناية
كاملة احترازاً عن الناقصة فانه لا كفارة عليه فيها كالافطار
بما اذا ابتلع حصاة او نحوها فانه يجب عليه القضاء دون الكفارة
لعدم الجناية الكاملة ثانيها الممانعة في صلاح الوصف للحكم
مع وجوده كتعليل الخصم في تكرار مسح الرأس فانه يقول هذه
طهارة مسح فيسن التثليث فيها كالتثليث بالاحجار في
الاستنجاء فيقال له ان المسح في الرأس دال على التخفيف
فلا يصلح لان يتعلق به التثليث لما قضى مع الغسل فلا يصح
التعليل به لعدم الصلاحية فهذه ممانعة في صلاحية الوصف
للحكم ثالثها الممانعة في نفس الحكم كقول الخصم في مسح الرأس
انه ركن من اركان الوضوء فيسن تثليثه كغسل باقي الاعضاء
فنقول لا نسلم ان ما ذكرتم من الحكم في الاصل فان المسنون
في الرأس لم يكن التثليث بل الاكمال بالزيادة على القدر المفروض
في محله من جنسه وهو الاطالة كما قلنا في القراءة في الركوع والسجود
وانما صير الى التكرار في اعضاء الوضوء للضرورة وهو استغراق
الفرض محله وهذا المعنى معدوم فيما ذكر الخصم فكان هذا
مخالفة في نفس الحكم رابعها الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف
مثاله ما قال الشافعي في عدم عتق الاخ على اخيه اذا ملكه لعدم

البعضية منها فصار كما اذا ملك ابن عمه فانه لا يعتق عليه بالاتفاق
فيجاب بالدفع بان يقال عدم العتق في ابن العم لم يكن لعدم البعضية
اذ العدم لا يعلل به فلا يصلح ان يكون موجبا شيئا على انا نقول
ان الاصل ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجوازه بعلة اخرى
لان الحكم يعلل بشيء وانما عدم العتق في ابن العم لعدم الرحم المحرم لقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم عتق عليه وهما موجودان
في الاخ دون ابن العم فافترقا واما فساد الوضع فما اشار اليه بقوله

ثم فساد الوضع كالتعليل بالاسلام في التفريق عنه قد نقل
وقوله الوضوء والتيمم طهارتان الاستوا يلزم
في نية بغسل ثوب نقضا فان فيه نية لن تفرضا

اعلم ان هذا هو القسم الثالث من العلل الطردية وهو فساد
الوضع وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب الادلة
ووقوعه مغايرا للكتاب والسنة والاجماع والقياس كتعليل
اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
فلا تتوقف الفرقة على قضاء القاضي بل بمجرد الاسلام تقع الفرقة
كما لو ارتد احدهما فان اصحابنا قالوا انه فسخ في الحال فنقول في الجواب
انهم هذا الاختلاف انما حصل بالاسلام من اسلم منهما وهو
والاسلام جعل عاصما للملك لا مبطلا له فالتعليل به لاستحقاق
الفرقة يكون فاسدا وصفا في الفرع وان كان صحيحا في الاصل باعتبار
ان الاختلاف هنا حادث بالردة وهي سبب لزوال
الملك والعصمة فالحاصل ان فساد الوضع موجود في الوصفين

بالوصفين في الارتداد سواء كانت المرأة موطوءة او غير موطوءة
فان كانت موطوءة لا تقع البينونة بالارتداد عند الشافعي حتى
تنقضي العدة فكانت الردة عفوا مع انها مزيلة لعصمة النفس
والمال في اصل الوضع فان كانت غير مدخولة فالوضع فاسد
ايضا لان اسلامه حادث وهو عاصم لملكه وفي الردة عكسه فكان
الوضع فاسدا على كلا التقديرين قوله والوضوء والتيمم اي هذا
هو القسم الرابع من العلل الطردية وهو المناقضة كقول الشافعي
انكم كما شرطتم النية في التيمم فاجعلوها شرطا في الوضوء فلم فرقتم
بينهما مع انهما طاهران ونحن قلنا انت جعلت موجب العلة
المساواة المطلقة وذلك غير صحيح لانه اقتصرها في الاعضاء
وكذا في الوصفية اما عندنا فلعدم اشتراط الاستيعاب
في التيمم في رواية الحسن عن ابي حنيفة واما عنده فلان احدهما
مسح والآخر غسل وتنتقض ما قاله ايضا بغسل الثوب فانه طهارة
والنية ليست بشرط فيها بالاجماع فكذا نقول في الوضوء فاذا
كذلك يضطر الخصم الى الحق والرجوع الى التأثير ببيان ما يقع به
الفرق ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لم يكن
على اعضاء الوضوء نجاسة حقيقية ليزول بالوضوء لانه طاهر
حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما بدليل انه لو صلى وهو حامل
محدث جازت صلوته واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم
بخلاف غسل الثوب النجس لانه معقول المعنى لان المقصود
ازالة عين النجاسة لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية فاذا

اضطروا الى ذلك يقال لهم الماء خلق طهورا فى الاصل بطبعه قال
الله تعالى ماء طهورا والطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره
فلا يحتاج الوضوء الى النية بخلاف التيمم فانه ملوث غير مطهر بطبعه
وانما صار مطهرا شرعا عند عدم الماء فيحتاج الى النية ليطهر فعله
على خلاف طبعه قوله

فهمت الاربع والمؤثره ... قد حكموا بانها منحصره
بعد الممانعة فى المعارضه ... لانها لم تحتمل مناقضه
ولا فساد الوضع بعد ما ظهر ... بما مضى من الدلائل الاثر
لكن اذا بدا انتقاض دفعه ... بطرق كما يجى اربعه
كما يقال فى الذى خرج من ... غير السبيلين بدا من البدن
منجسا كان كبول ناقضا ... بعدم السيل غدا منا قضا
ودفعه بالوصف ثم المعنى ... دلالة به ثبوت يعنى
وهو وجوب غسل ذاك الموضع ... ونقض سائل الجراح فادفع
بالحكم حيث انه قد اوجبا ... تطهيره من بعد وقت ذهبا
وغرض اذ التساوى قد حدث ... ما بين بول ودم وهو حدث
فصار عفوا القيام الوقت ما ... دام كذا هنا كما قد علما

اعلم ان هذه هى العلة الثانية وهى المؤثرة وهى علة صحيحة دون
الطردية وليس للسائل فيها اى فى المؤثرة بعد الممانعة الا
المعارضة فدفع كل نوع من الطردية والمؤثرة من وجهين
صحيح وفاسد وقد تقدم الكلام على الطردية والكلام فى
المؤثرة فقدم الفساد اولا بقوله لانها لا تحتمل المناقضة ولا
فساد الوضع والدفع بها باعتبار ما يدعيه المجيب اما عندنا
فلانها لا تردان على علة الشرع لان العلة المؤثرة وهى التى
ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس لا تحتمل
النقض لانه لا تناقض فى احكام الشرع وانما تجىء المناقضة
على العلل الطردية مثال ما ظهر اثره فى الكتاب ما عللنا فى الخارج
من غير السبيلين وهو انه حدث كالخارج من غير السبيلين
لانه خارج نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا ان هذا الوصف
ثبت اثره بالكتاب فى غير صورة النزاع فيثبت فى صورة
النزاع قياسا عليها قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وما ظهر اثره
بالسنة ما عللنا فى سؤر سواكن البيوت فانه ليس بنجس قياسا
على سؤر الهرة لانها من الطوافات قال عليه السلام الهرة ليست
بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع
ما عللوه فى نفى قطع اليد فى المرة الثالثة والرابعة كما ذكر فى
موضعه لكنه اذا اورد نقض صورى على المؤثرة يجب دفعه بطرق
اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو
الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى
مثال الدفع بالوصف ان تقول ما ذكرته علة ليس موجودا
فى صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساده وانها
بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وكما تقول فى نجس خارج من
غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فنقضه
الخصم بان الدم اذا خرج ولم يسل فانه نجس وليس بناقض فان

الى دفع هذه المناقضة بانا لا نسلم انه خارج بل هو ظاهر كما اشير اليه في
الهداية وانما قلنا انه ليس بخارج لانه عبارة عن الانتقال من باطن
الى ظاهر ونحن نعلم قطعاً ان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دم
فاذا زال الجلد او قطع العرق ظهرت تلك النجاسة فلا يسمى خارجاً
فعدم الانتقاض فيما ذكر الخصم لعدم الخروج فلا يكون نقضاً ثم الدفع
بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اعني المعنى الذي صار علة
لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص الى المنصوص
وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار
حدثاً باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع الخارج فيه فصار
وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحاً من حيث
ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما لم يتجز
وقد وجب غسل موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء
وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازاً عما يصيبه من النجاسة
من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره
وفيما لم يسل لم يجب عليه غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو
انتقاض الطهارة لعدم العلة قوله ونقض سائل الجراح الخ يعني
ان الخصم نقض ما ذكرناه من العلة في المسئلة المذكورة وقال
صاحب العذر اذا سال منه الدم وانتقل الى الخارج فهو دم
سائل وليس بناقض فيبطل ما ادعيتم ويدفع بالحكم فيقال للخصم فيما
ذكر من الدم السائل انه بناقض لا نسلم انه ليس بناقض بل هو
ناقض عندنا لكن تأخر حكمه الى خروج الوقت باعتبار الضرورة

الضرورة الداعية له كتأخير حكم البيع بشرط الخيار باعتبار الحاجة
وتأخر الحكم عن العلة لا يكون مناقضة قوله وبالغرض اعلم ان هذه
هي الطريقة الرابعة من الدفع وهو الدفع بالغرض وهو ان يقال
للخصم لم يكن غرضنا المنازعة بغير فائدة وانما الغرض التسوية
بين البول والدم باعتبار ان كل واحد منهما حدث ناقض
للطهارة وقد استويا في ذلك اذ هذا البول الذي هو ناقض
اذا دام كان عفواً في حق من به سلس البول لقيام وقت
الصلوة وكذا الدم تحقيقاً للتسوية فيحصل دفع النقض
ببيان الغرض المطلوب
قالوا وقد يكون في المعارضة من نوعي القلب عيناً مناقضة
كقلب حكم علة والعكس كما يقال الكافرون جنس
تجلد ابكرهم كما للثيب فاوجبوا ان ترجما
كالمسلمين والخلاص قالا في الحالتين جلده استدلالا
وقلب وصف شاهداً عليه من بعد كونه له ثانيه
كقوله في رمضان فرضاً تعيين نية له كما القضا
قلنا قد استغنى عن التعيين اذ كان فرضاً كقضاء الدين
اعلم ان المعارضة على نوعين معارضة خالصة ومعارضة ممتزجة
بالمناقضة فلا بد من معرفة كل منهما بانفراده فنقول المعارضة عبارة
عن ابداء علة مبتدأة لاثبات حكم آخر بدون التعرض لدليل
المجيب والمناقضة عبارة عن ابطال دليل المجيب ببيان
تخلف الحكم بدون ابداء علة في الفرع والاصل فاذا اردنا

الجمع بينهما فنأخذ من كل واحد منهما احدى خاصيته فاحدى خاصيتي
المعارضة ابداء علة مبتدأة واحدى خاصيتي المناقضة ابطال
الدليل فلهذا سمي معارضة فيها مناقضة بيان ذلك ان الاصل
في المعارضة ابداء العلة واثبات الحكم تابع لها لكونه معلولا لها
فاخذنا منها ابداء العلة وهي الاصل وفي المناقضة الاصل تخلف
الحكم وابطال دليل المجيب تابعة لانه حكمه والقلب نوعان
احدهما قلب العلة حكما والحكم علة كقول اصحاب الشافعي في ان
الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر
والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في
الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش
فاذا وجب في البكر مائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هو
الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول
المسلمون انما يجلد بكرهم مائة جلدة لانه يرجم ثيبهم فلا نسلم
ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر فبطل
قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد
الانقلاب لم يبق علة المجيب في الاصل علة فهذه معارضة
صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص
من هذا القلب ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال بان يجعل احد
الحكمين دليلا على الآخر لا علة له لكن من شرط الاستدلال ان
يثبت بينهما تنظير ان متساويان ليدل كل واحد منهما على صاحبه

صاحبه نظيره قول اصحابنا ان الصوم عبادة تلزم بالنذر فيلزم
بالشروع كالحج فلو اراد الخصم قلب ذلك علينا لا يمكنه فان
الاستدلال باحد الحكمين على الآخر انما هو بعد المساواة بينهما
من حيث ان المقصود بكل واحد منهما ان يحصل قربة زائدة
هي محض حق الله تعالى على وجه يلزم المضي فيها فيجعل هذا دليلا على
ذلك مرة وعلى هذا اخرى وهذا بخلاف ما ذكره الشافعي من تعليله
فانه لا مساواة بين الجلد والرجم اما من حيث الذات فالرجم
مهلك واما من حيث الشرط فلانه يشترط الرجم دون الجلد
فلم يجز الاستدلال باحدهما على الآخر كما ذكرنا في النذر لوجود
المساواة بينهما وعدم المساواة في الجلد والرجم فلهذا
قلنا المخلص جعله استدلالا النوع الثاني من المعارضة التي
فيها مناقضة وهي قلب الوصف شاهدا عليه بان يجعل الوصف
الذي علل به الخصم شاهدا عليه اي على صاحبه في اثبات ذلك
الحكم بعد ان كان شاهدا له فان قلت ما الفرق بين هذا القلب
وبين القلب المتقدم قلت كل واحد منهما معارضة فيها
مناقضة لكن هذا القلب لا يكون وجوده الا بوصف زائد
يقرر الاول ويفسره فكان احط رتبة من القسم الاول اما وجه
المناقضة فيه فلان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد
باثباته من وجه وبنفيه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه بمنزلة
الشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم
يشهد للخصم الآخر في عين تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بكلامه

المعارضة بعلة اخرى فانه لا يكون فيها معنى التناقض بل الاشتباه
بتعذر العمل الى ان يتبين الرجحان لاحدهما على الآخر فاما ما يشهد لك
على خصمك ولخصمك عليك في حادثة واحدة في وقت واحد
فانه يتحقق فيه التعارض مع التناقض كما علل به الشافعي بقوله في
رمضان انه فرض فلا يصح بلا تعيين النية كالقضاء واجيب عنه
بانه لما كان فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعينه فهذا
تفسير لما اهمله الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذا الوقت
لعدم مشروعية غيره فيه تلبيساً علينا فنحن فسرناه بهذه الزيادة
وعلى التي تركها الخصم فالحاصل ان صوم القضاء صار حجة لنا
بعد كونه علينا لكن بما ذكرنا من زيادة الوصف واورد عليه
بان هذا القلب انما يأتي بزيادة وصف وهنا يبدل الوصف
بشيء آخر فيكون هذا من باب المعارضة لا من باب القلب
قلنا هذه الزيادة ليست بمغيرة لنتيجة ما ذكرت وانما هي مفسرة
لما ابهمه الخصم فكان في الحقيقة تقريراً للاول واما المعارضة
الخالصة فما ذكره بقوله

وقد تكون صرفاً المعارضة / وهي صحيحة سواء عارضه
بضد ذاك الحكم بالزيادة / او دونها وهي كما افاده
تفسير او تغيير او نفي لما / لم يثبت الاول واثبات ما
لم ينفه لكن تكون سائلة / لاول وجاء منها باطله
في علة الاصل بمعنى عديا / لجمع او غيره قد ردبا
او لم يعدى ثم كل قول / قد صح في الاصل على سبيل

ان

فرق فذكره اذن ممانعة / ورجحن ان قامت المعارضة

هذا هو القسم الثاني من المعارضة وهي المعارضة الخالصة
وانما سميت بالخالصة لخلوصها عن معنى المناقضة والابطال
وهي منقسمة الى قسمين صحيحة وباطلة فالصحيحة تتنوع الى
خمسة انواع والباطلة الى ثلثة انواع وسيأتي تقريرها
اما الصحيحة وهي في حكم الفرع فبان يذكر السائل علة اخرى
توجب خلاف ما توجبه علة المستدل من غير زيادة تغيير فيه
في ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال
علة الخصم فيمتنع العمل بهما لمدافعة كل واحد منهما ما يقابلها
وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى
فاذا ترجحت احداهما وجب العمل بالراجح ومثال
هذا النوع وهو ان يكون بلا زيادة كقول الشافعي في تثليث
المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنحن نعارضهم
ونقول انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذه معارضة
خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة
اخرى في ذلك المحل بعينه وهذا معنى قوله بضد ذاك الحكم
واما النوع الثاني من المعارضة فما يكون بزيادة تفسير كقولنا
بطريق المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه
بعد اكماله كالغسل فهذه معارضة بتغيير هو تفسير للحكم
مع تقريره وهو ان وجهان صحيحان في المعارضة المحوجة
الى الترجيح واورد عليه حيث جعل هذا القسم من اقسام

المعارضة الخالصة بانه معارضة فيها مناقضة ويجاب بان
الخلوص من حيث القصد والنقض ضمني فايرادها هنا نظرا الى ما
هو المقصود بالذات قوله او تغيير هذا هو النوع الثالث من المعارضة
الخالصة وهي معارضة تغيير اي تغيير موضع النزاع وفيه نفي لما
اثبته الاول او اثبات لما نفاه الاول كقولنا في اليتيمة انها
صغيرة فتنكح كالتي لها اب وهم يعارضون ويقولون هذه
صغيرة فلا يثبت عليها التزويج بولاية اخيها كالمال وهذا
تغيير للاول لان التعليل لاثبات الولاء دون تغيير الاولى
الآن تحت هذه الجملة نفي الاول لان ولاية الاخوة اذا
بطلت بطل سائرها بناء عليها بالاجماع لقربه ودونهم فمن
هذا الوجه ظهر معنى الصحة في هذه المعارضة النوع الرابع
من الخالصة ما فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه
الاول لكن تحته معارضة الاول كقولنا الكافر يملك بيع
العبد المسلم فيملك شراءه كالمسلم قالوا وجب ان يستوي
حكم شرائه ابتداء وحكم استدامة الملك فيه كالعبد الكافر
فيقولون في هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه بالتعليل وهو
التسوية بين اصل الشرى واستدامة الملك فلا يكون متصلة
بموضع النزاع الا بعد البناء باثبات التسوية بين الاستدامة
وابتداء الشراء ولم يكن للسائل هذا البناء فلم تكن هذه المعارضة
صحيحة بطريق النظر وان كان ظهر فيها معنى الصحة عند اثبات
التسوية بينهما النوع الخامس من المعارضة ما قاله الامام ابو حنيفة رحمه

229

رحمه الله تعالى في امرأة اخبرت بموت زوجها فنكحت غيره وجاءت
باولاد منه ثم جاء الاول فهو احق بالاولاد منه لانه صاحب
فراش صحيح وثبوت النسب باعتباره فان عارض الخصم
بان قال ان الزوج الثاني في فراشه فاسد فيستوجب به
نسب الولد كمن تزوجها بغير شهود واذا ولدت فادعاه
يثبت النسب وان كان الفراش فاسدا كذا هنا
فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاثباتها حكما في غير الحكم
الذي وقع التعليل فيه لان المعلل لم يتعرض لثبوت النسب
من الثاني ولا لنفيه وانما اثبت النسب للاول لا غير الا
ان فيها صحة من وجه من حيث ان النسب لو ثبت من الثاني
لا يمكن ثبوته من الاول فيحتاج الى الترجيح فنقول الولد للفراش
الصحيح فقد اثبته للاول مطلقا قوله وجاء منها باطلة هذا
هو القسم الثاني من المعارضة وهي الباطلة المنقسمة الى ثلثة
انواع وهي ان يذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه
تفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب وان كان
هذا النوع من المعارضة باطلا لان الوصف الذي يدعيه
السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي
يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلة مختلفة
وبعلة مجمع عليها على ما يأتي تقريره سواء كانت بمعنى لا تتعدى
وهو النوع الاول من المعارضة الباطلة كقولنا في الذهب
والفضة انه معلول بالقدر والجنس فقال الخصم لا بل هو معلول

فانه

بالتمثيلية او بمعنى يتعدى الى مجمع عليه وهو النوع الثاني من المعارضة الباطلة
ونظيره ما قلنا في الحنطة ان علة الربوا فيها هو الكيل مع الجنس وعند
مالك هو الاقتيات والادخار فهذا الوصف يتعدى الى المجمع عليه
كالارز والذرة وغيرهما النوع الثالث من المعارضة الباطلة
هو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه كما لو عارض السائل
في هذه المسألة ايضاً بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت
ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه
وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعدياً
كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت
بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعدياً فقط وظاهر
لان المقصود من التعليل هو التعدية فاذا بطل التعليل بطلت
المعارضة وان كان متعدياً كانت المعارضة فاسدة ايضاً
سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة
بموضع النزاع لانه حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع
وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى
ولا يصلح دليلاً عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلاً عند مقابلة
حجة قوله ثم كل قول قد صح في الاصل الخ يعني ان كل كلام يذكره اهل
النظر على سبيل الفرق اذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق
الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فيرد كما لو باعه ففرق اهل الطرد
بينهما بان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه ولذا قيل بانعقاده ثم تمكن
المرتهن من فسخه بخلاف العتق فانه لا يمكن فسخه بعد وقوعه فهذا الكلام

كلام صحيح في نفسه ولكن بهذا الطريق لا يمنع تعليل الخصم وطريق ايراده
على الوجه المسموع ان يقال لنا من شرط القياس ان لا يتغير
حكم النص في الفرع ونحن نمنع وجود هذا الشرط هنا بيانه ان
حكم التصرف في الاصل وهو البيع ان يتوقف ما يحتمل فسخه
حتى لو اجازه المرتهن نفذ بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل
الفسخ فلا يتوقف وكذا لو اجازه المرتهن لا يجوز فصار تغييراً
للحكم لوجهين قوله ويرجحن ان قامت المعارضة يعني اذا
تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة
من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل في دفعها الترجيح
لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال
فاذا لم يتأت للمجيب الترجيح صار منقطعاً وان رجح عليه
فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اما يقطع في الدلائل الظنية
واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ
فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر ان وجد
والترجيح عبارة عن فضل مثل على مثله كما قال

وهو اي الترجيح فضل المثل او ... وصفا على مثل له كما رووا
بمثله القياس لم يرجحوا ... ولا الحديث والكتاب صرحوا
وانما بالاثر الترجيح ... قد جاء عنهم بذا التصريح
كذا بقوة الثبات ان على ... حكم علية الوصف دل او علا
او بالاصول كثرت او بالعدم ... لعدم وذاك عكس قد علم
وراجح الذات احق منه في ... حال الحكم التبعية اعرف

نحو مالك بطنج ينقطع والشيءُ ايضاً مثله كما يشرع
والشافعي قال بالخفات وبالعموم اوقلة الاوصاف
وكثرة الاشباه قالوا وقد فسد بهذه الاربع ترجيح قصد
يعني ان الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني
لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلاً بنفسه بل يكون
وصفاً للذات غير قائم بنفسه يعني الشيء انما يتقوى بصفة توجد
في ذاته ولهذا قال اصحابنا الترجيح لا يقع بما يصلح ان يكون علة
بانفراده حتى لو اقام رجل شاهدين على حق واقام خصمه اربعة
لم يترجح لان زيادة الشاهدين علة تامة فلم يصلح وصفاً مرجحاً
فلهذا قال فيه حتى لا يرجح قياس بمثله لانه لا يصير وصفاً كالشاهد
وكذا نقول في الحديث بالحديث والكتاب بالكتاب وانما يقع الترجيح
في احد القياسين بقوة في نفسه بان يكون محكماً والقياس
المقابل له مفسراً او احدهما مفسراً والآخر يكون نصاً فانه يقدم
القياس المحكم على المفسر والمفسر على النص وكذا نقول في الحديث
والكتاب ولهذا قلنا الحديث المشهور اولى من الغريب والمتواتر
اولى من الآحاد وقوله وانما بالاثر الترجيح اعلم ان الترجيح على اربعة
انواع اولها بالاثر مثاله الاستحسان مع القياس فانه يقدم
الاستحسان على القياس لقوة الاثر ولهذا قلنا اذا قوي اثر
القياس وظهر اثر الاستحسان قدمنا القياس على الاستحسان
وقد تقدم الكلام عليه ثانيها بقوة الثبات على الحكم يعني ان يكون
الوصف في احد الحكمين الزم لهذا الحكم من الآخر لان الاثر انما

انما صار اثراً بالرجوع الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس فاذا
ازداد بياناً على الحكم ازداد قوة نظيره ما قلنا في مسح الرأس
انه مسح فلا يسن تكراره كالممسوحات فان لهذا الوصف
زيادة قوة على الثبات على الحكم المشهود به بالنسبة الى قول
الخصم وهو انه ركن فيسن تكراره كالمغسولات لان سائر انواع
المسح كالتيمم والمسح على الخفين والجورب والجبائر كالخف
ونظائره فان المسح موجود في هذه المحال مع عدم التثليث
على ما مر فلا يسن التكرار فيها بخلاف الوصف الذي علل به
الخصم فانه ليس له زيادة قوة الثبات الا ترى ان للصلوة
اركاناً كالقيام والقراءة والركوع والسجود وتمامها بالاكمال
لا بالتكرار لان الركنية ليست بوصف قوي باثر في اثبات
سنية التكرار والمسحية وصف قوي ثابت في ازالة
سنية التكرار ثالثها بكثرة الاصول يعني متى كثرت اصول
احدهما يرجح على الآخر مثاله خبر الواحد مع المشهور فانه يرجح
على الآحاد بصفة الاشتهار فان افرادهما سواء لكن بكثرة
اشتهاره ازداد اتصالاً بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان
قلت ما الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني قلت في القسم
الثاني اخذ الترجيح مما هو اثر من كثرة الاصول وهو ثباته على
الحكم وهنا اخذ من نفس كثرة الاصول لانه مؤثر في الثبات
رابعها الترجيح بعدم الحكم عند عدم العلة وهذا هو العكس
وهو اضعف وجوه الترجيح لما قررناه قبل ذلك ان العدم

لا يوجب شيئاً لكن الحكم متى تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان
ذلك اوضح لصحته حيث دار معه وجوداً وعدماً مع كونه مؤثراً
فيه كما قال اصحابنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح
الخف والجبيرة وهو منعدم عند عدمه كما في المغسولات فما ذكرنا
قياس صحيح لانه قياس مسح على مسح بخلاف ما ذكره الخصم
مع فساده فانه قال انه ركن فيسن تكراره ولا ينعدم الحكم عند عدمه
فالتكرار سنة في المضمضة والاستنشاق وليسا بركنين
قوله وراجح الذات الخ هذا البيان المخلص عند تعارض الوجهين
فاذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما على الآخر دفعاً للتعارض
وانما كان الرجحان بالذات على الحال لانها سابقة في الوجود
على الحال والحال تابع للذات فلو قدمنا الحال لزم تقديم التبع
على الاصل وهو خلاف الاصل كما لو غصب شاة وذبحها
وشواها انقطع حق مالكها منها حتى لم يكن للغاصب اجبار
المغصوب منه باخذها بعد الشيء وانما يجب عليه قيمتها لان
صنعة الغاصب قائمة بالمصنوع في ذاته من كل وجه ولا يضاف
حدوثها الى المغصوب منه اما العين فهالكة من وجه لانها لما
لم تصلح كانت صالحة له قبل ذلك وهي من هذا الوجه تضاف
الى صنعة الغاصب فكان هو اولى قوله وبالعموم الخ يعني
ان الترجيح سواء كان بالعموم او بكثرة الاشباه او بقلة
الاوصاف فاسد اما بكثرة الاشباه فكقول الشافعي رحمه الله تعالى
في شراء الاخ ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية

الحرمية ويشبه ابن العم من وجوه احدها يجوز لكل واحد منهما
دفع الزكوة لصاحبه وتزوج كل منهما حليلة الآخر وقبول الشهادة
من الطرفين ووجوب القصاص بين الطرفين فهذا الترجيح
بما ذكر من كثرة الاشباه فاسد لان كل شبه منها يصلح ان
يكون قياساً فيصير كترجيح القياس بقياس آخر واما الترجيح
بالعموم فكما قال الشافعي ان العلة في الربوا الطعم لانه
يعم القليل والكثير وهذا بخلاف ما قاله ائمتنا رحمهم الله تعالى
فانهم عللوا بالقدر والجنس وهو عام في الكثير دون القليل
وكان تعليلهم اعم فكان اولى بالتقديم وجوابه ان هذا فاسد
لان العلة خلف النص والنص لا يترجح بعموم فكيف ترجح
العلة بل الخاص من النص اولى من العام

وملتجي الدفع انتقال ذكرا ... من علة لعلة اخرى يرى
ليثبت الاولى ومن الحكم الى ... آخر بالاولى كذا ان نقلا
لآخر وعلة اخرى كذا ... من علة لعلة لكن ذا
يثبت حكماً اولا لا العلة ... وهذه الوجوه صحت جملة
سوى الاخير واحتجاج للخليل ... مع اللعين ليس من هذا القبيل

اعلم ان الانتقال على وجوه اربعة الانتقال من علة الى علة
اخرى لاثبات الاولى مثاله الصبي المودع لا يضمن اذا استهلك
الوديعة لانه سلطها على استهلاكها فلما انكره الخصم احتاج
الى اثباته فما دام يسعى في تلك العلة لاثباتها لم يكن منقطعاً
ونظيره من القرآن قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان

انه لكم عدو مبين فانه علل النهي عن اتباع خطوات الشيطان
بانه لكم عدو مبين واثبت حكمه النهي ثم علل عداوته للمخاطبين
بقوله انما يأمركم بالسوء والفحشاء الثاني الانتقال من حكم الى حكم آخر
بالعلة الاولى من غير ان يثبت شيئاً من العلل كما قيل في الكتابة
انها عقد معاوضة وهو يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يكون العقد مانعاً
من عتقه عن كفارة كما لو باع عبده بشرط الخيار لا يكون ذلك مانعاً
من صرفه الى الكفارة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة ليس بمانع
وانما المانع نقصان الرق الموجود فيه بالكتابة فانه صار حريداً فيقال
له بهذه علة لا توجب نقصاناً تمنع عتقها اذ لا يضمن بالمنع فهذا
اثبات حكم بالعلة الاولى واما الجواب عن قولهم حريداً فمعارض
بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ثالثها
ان ينتقل من حكم الى حكم آخر وعلة اخرى كما اذا تعذر اثبات
الحكم الثاني بالعلة الاولى ثانياً او اثباته بعلة اخرى كما لو طلب له المتقدمة
فانه لما قال لا يمنع هذا العقد ولكن المانع نقصان الرق فيعلل
بوصف مثل ان يقول هذا عقد معاوضة فوجب ان لا يوجب
نقصاناً في الرق فهذا ايضاً لا يكون انقطاعاً منه لانه لم يضمن
تعليله اثبات جميع الاحكام بالعلة الاولى وانما ضمن اثبات
الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم الموافقة
فيه واحتاج الى اثبات حكم آخر جاز له ان يثبته بعلة اخرى ورابعها
ان ينتقل من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول لا لاثبات
العلة الاولى ومثل هذا انقطاعاً والوجوه الاربعة المذكورة صحيحة

الا الرابع فانه ليس بصحيح لما بينا ومن اهل النظر من صحح
الرابع ايضاً استدلالاً بقصة الخليل على نبينا وعليه افضل
الصلوة والسلام في محاجة اللعين وانه انتقل الى دليل
آخر لاثبات ذلك الحكم بعينه كما قص الله تعالى عنه فان الله
يأتي بالشمس من المشرق ونحن نقول لما عارضه اللعين بامر
باطل وهو اطلاق احد المحبوسين وقتل الآخر وليس كذلك
من الاحياء والاماتة في شيء فكان اللعين محجوجاً بتلك الحجة
الاولى الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر لا يتأملون في
دقائق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس
عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه
فبهت الذي كفر

ونابت بالحج التي مضت	شأن الاحكام وما تعلقت
به حقوقه تعالى خالصه	كذا حقوق للعباد خالصه
وما به قد جمعا وقد غلب	حق الاله حد قذف قد وجب
او غلب الحق لعبد كالقود	ثم حقوقه تمام ان تعد
محض العبادات فكالايمان	مع فروعه بها يستبان
وهي انواع ثمانية اصول	لواحق زوائد في المنقول
عقوبة كاملة او قاصره	وما ترى من الحقوق دائره
بينهما وذلك كالكفاره	ثم عبادة تحوى على مؤنة
فانها مثل زكوة الفطر	فيها روا او عكسه كالعشر
مؤنة معنى العقوبة احتوت	فالخراج الارض ايضاً قد ثبت
ومثلوا الكل حق قائم	بنفسه بخمس الغنائم

اعلم ان المراد بالحجج ما سبق ذكرها قبل باب القياس كالكتاب
والسنة والاجماع وما يثبت بها شيئان الاحكام وما
تتعلق به الاحكام والمراد بالاحكام الاحكام المشروعة
كالحل والحرمة والوجوب والجواز وغيرها والمراد بما تعلق
الاحكام ما تقدم من الاسباب والشروط والعلامات وانما تم
التعليل للقياس بعد معرفة هذه الاشياء فالحقت
هذه الاشياء بباب القياس لتكون وسيلة الى
التعليل بها فان قيل لما كان معرفة هذه الجملة وسيلة
الى القياس كان ينبغي ان تذكر هذه الجملة قبل القياس
لان الوسائل ابدا تتقدم على المقاصد قلنا لما تقرر في اول
الكتاب ان القياس اصل من اصول الشرع وحجة من حجج ناسب
وصله بالحجج المتقدمة وتقديمه اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى
خالصة وهي ثمانية اقسام عبادات خالصة كالايمان وفروعه
من الصلوة والزكوة والصوم والحج واصل الفروع كلها الصلوة
لانها لم تخل شريعة منها الا انها لما شرعت قربة بواسطة
الكعبة صارت دون الايمان لانه بغير واسطة ثم الزكوة
ثم الصوم ثم الحج والعمرة سنة تابعة للحج كسنن الصلوة
وهي المراد بقولهم زوائد السنن ثانيها عقوبات كاملة
كالحدود نحو حد الزنا وحد السرقة والشرب لانها وجبت
بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة بوجه ما فجعل لكل واحد
منها حد زاجر له عن ارتكابها حقا لله تعالى خالصا
ثالثها العقوبات القاصرة كحرمان الارث وانما سميت

سميت بالقاصرة فرقا بينها وبين ما تقدم وهي الكاملة
رابعها عقوبة دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
لما فيها من معنى العبادة حيث يؤديها بنفسه ومن معنى
العقوبة حيث وجبت جزاء على افعال توجد منه ولهذا
سميت كفارة لكونها ساترة للذنب ولما فيها من معنى
العبادة لا تجب على الكافر لانه ليس من اهل العبادات
خامسها عبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر اما كونها عبادة
فلانه يشترط لها النصاب والنية وتسمى صدقة كالزكوة
واما اعتبار معنى المؤنة فانها تجب على الغير بسبب الغير
كالنفقة ومما يؤيده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ادوا
عمن تمونون ولما لم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها كمال
الاهلية من العقل والبلوغ ولهذا تجب على المجنون والصبي
فان قيل لم قلتم انها عبادة فيها معنى المؤنة من غير عكس قلنا
لان العبادة اصل فيها لانها عبادة من حيث الاسم والمعنى
لان العبادة ما يأتي بها المرء على سبيل التعظيم لله تعالى
بامره ويثاب عليه بخلاف المؤنة فانها قاصرة لان المؤنة
ما يكون سببا لبقاء الشيء وذلك معدوم في صدقة الفطر
سادسها عكس ما ذكر وهو ما يكون مؤنة فيها معنى العبادة
كالعشر اما كونه عبادة فان مصرفه الفقراء واما كونه فيه معنى
المؤنة فلان سببه الارض النامية فكان العشر مؤنة باعتبار
السبب وهو اصل وجهة العبادة باعتبار الوصف وهو

وهو تبع فرجحنا الاصل على الوصف فلهذا قيل مؤنة فيها معنى العبادة
من غير عكس سابقها مؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج اما كونه مؤنة
كالعشر فلان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الوقت الموعود وسبب
البقاء الارض اذ النامية بخروج القوت عنها وهو موجب للعشر
والخراج منها كوجوب المؤنة على العبد والبهائم باعتبار الملك
واما كونه فيه معنى العقوبة لا يجب على المسلم لان الاسلام سبب
للعزة قال الله تعالى فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين ثم منها ما
كان من الحقوق قائما بنفسه كالخمس في الغنائم فانه عبادة
واجبة على العبد قائمة بنفسها من غير نظر الى تعلق ذمة العبد او غيره
بسبب من الاسباب كالصلوة والصوم والحج فان لها
اسبابا بخلاف خمس الغنائم حيث وجبت لله تعالى كله
بنفسه وههنا لان الجهاد حقه فصار الموجود كله له قال الله تعالى
قل الانفال لله ولرسوله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين
منة منه عليهم فكان حق استبقاه تعالى لنفسه فتولى السلطان
اخذه وقسمته نيابة عنه تعالى

ثم حقوق العبد في الوجوب كبدل المتلف والمغصوب
وذي الحقوق كلها كما سلف تقسيمها بالاصل والخلف
فاصل ايمان هو التصديق مع اقرار كما هو التحقيق
فجعلوا الاقرار عنه خلفا حيث من المكره اقرار كفى
ثم اداء احد الابوين عن الصغير خلف في الدين
وجعلوا التبع بدار خلفا في حق اسلام كما قد عرفا

وعن طهارة بتيمم خلف وعندنا فمطلق بلا خلف
والشافعي قال ذا ضروري لكنما الخلف على المشهور
عن الامام وابي يوسف جرى لديهما ما بين ماء وثرى
بين وضوء وتيمم ذكر ذا القول عن محمد وعن زفر
وتبتني امامة المتيمم للمتوضئين عليه فاعلم
اعلم ان الحقوق المتقدمة تنقسم الى قسمين الى اصل وخلف
سواء كانت في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فالايمان
اصله التصديق والاقرار ثم صار خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه ثم
تبعية الدار خلفا عن الابوين في الاسلام قوله فاصل ايمان
يعني ان الاقرار مع التصديق عبارة عن الايمان وكل واحد
منهما ركن ولهذا قيل متى صدق بقلبه وكان قادرا على الايمان
ولم يقر بلسانه كان كافرا ومعنى كون الاقرار خلفا عن التصديق
في احكام الدنيا انه صار اصلا مستبدا بنفسه خلفا عن التصديق
والمراد من احكام الدنيا انه لو اكره على الاسلام فانه يحكم باسلامه
وان عدم منه التصديق ولهذا لو ارتد بعد ذلك يجري عليه احكام
المرتدين فان ابى الاسلام قتل ومعنى خلفية اداء احد الابوين
ان التصديق والاقرار من احد ابوي الصغير يثبت الايمان في
حق الصغير باعتبار انه خلف عن التصديق والاقرار في حقه
وكذلك تبعية الدار حتى اذا سبي صغير ولم يسب معه احد
ابويه يكون بتبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين

الا يرى ان السابي اذا كان مسلماً ووقع الصبي في سهم رجل في
دار الحرب فمات هناك يصلّي عليه بسبق حكم الايمان بالتبعية
وليس هذا خلفاً عن خلفٍ حتى يرد ما قيل انّ الخلف لا يكون
له خلف بل كل ذلك كان خلفاً عن اداء الصغير لكن رتب
البعض على البعض وكذلك الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه
بلا خلاف لكنه خلف مطلق وعند الشافعي ضروري ومعنى الاطلاق
انه قائم مقام الماء من كل وجه حتى جاز له ان يصلّي ما شاء من الفرائض
والنوافل بتيمم واحد ولا ينقضه الا ما ينقض الوضوء والقيام مقامه
وينقضه ايضاً اذا قدر على استعمال الماء ومعنى الضرورة كما
عند الشافعي انه لا يجوز قبل الوقت لعدم الضرورة ولا يجوز به اداء
فرضين وهو محجوج بقوله تعالى فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً
وبقوله صلى الله تعالى عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج ما لم يجد الماء جعله الشارع طهوراً مطلقاً فمن قيده فقد
ابطل نص الحديث والكتاب برأيه وهو غير جائز ثم ان اصحابنا
اختلفوا في نفس الخلفية هل هي بين التراب والماء او بين الوضوء
والتيمم اخذ ابو حنيفة وابو يوسف رضي الله تعالى عنهما بالاول ومحمد
وزفر بالثاني ثم قال ويبتني عليه امامة المتيمم للمتوضئين ويبتني
على ما ذكرنا من الخلاف في الخلفية بين الائمة انه لا يجوز اقتداء المتوضي
بالمتيمم عند محمد وزفر رحمهما الله تعالى اذ لا يجوز بناء القوي على
الضعيف والقوي هو الاصل والضعيف هو الخلف وعندهما
يجوز لما ذكرنا من موضع الخلفية فافهم

وخصصوا الثبوت في خلافيته   بكونه بالنص او دلالته
وشرطه العدم كيما ينعقد   سببه مع احتمال ان وجد
اما اذا لم يحتمل لم يوجب   حيث انتفى فيه انعقاد السبب
وفي غموس من يمين علما   ذاك وحلفه على مس السما
وان في ما اثبته الحجج   وذاك ايضاً اربع تخرج
محصورة في السبب الحقيقي   وانه للحكم كالطريق
ولم يضف له وجود اولا   وجوب معنى عله لن يعقلا
به كمن دل على ان يقتلا   او يسرق المال كما قد نقلا
والحلف بالعتاق والتطليق   قيل مجاز شبه الحقيقي
فبطل تنجيزه تعليقه   لكونه مشابه الحقيقه

يعني ان الخلف لا يثبت الا بالنص كما ان الاصل لا يثبت الا بالنص
كما انه لم يكن نص فلا يثبت بعده الا بدلالة النص لقيامها مقام
النص ولهذا كان الحكم الثابت بالدلالة كالحكم الثابت بالنص
ويكون قطعياً كما في النص فلا يثبت الخلفية بالرأي وشرط كونه
خلفاً ان ينعقد السبب موجباً للاصل بمصادفته محله ثم يتعجز
يتحول الحكم الى الخلف فاذا لم ينعقد السبب موجباً للاصل
باعتبار انه لم يصادف محله لا يكون موجباً للخلف حتى ان
الخارج من البدن اذا لم يكن موجباً للوضوء كالدمع والعرق
لا يكون موجباً للتيمم ويظهر هذا في يمين الغموس فانها
لما لم ينعقد موجبة للاصل وهو البر لم تكن موجباً لما هو خلف
عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت

موجبة لما كانت موجبة للخلف وهو الكفارة قوله والثاني
مما اثبته الحجج هذا هو القسم الثاني من التقسيم المذكور في
الفصل وهو منقسم الى اربعة اقسام اولها السبب ثانيها
العلة ثالثها الشرط رابعها العلامة وجه انحصاره في الاربعة
المذكورة ان ما يتعلق به الاحكام اما ان يكون مؤثرا في
ايجاب الحكم ووجوده ظاهرا او لا يكون فالاول هو العلة
والثاني اما ان يوجد الحكم عنده اولا والاول هو الشرط والثاني
اما ان يكون علما على وجود الحكم اولا والاول هو العلامة والثاني
هو السبب والسبب في الشرع عبارة عما يكون طريقا
الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود هذا هو السبب
الحقيقي الذي اشير اليه في النظم بقوله وانه للحكم كالطريق
وتقييده بكونه لم يضف اليه وجوب يخرج العلة لاضافة
الحكم اليها وجوبا وبقوله ولا وجود يخرج العلة والشرط لان
الحكم يضاف الى العلة وجوبا بها والى الشرط وجودا عنده
مثال السبب الحقيقي كما اذا دل رجل على مال انسان ليسرقه
او ليقتله فيفعل ذلك بان سرق او قتل ما دل عليه فكان
الدال سببا للقتل او اخذ مال الغير ولا يضاف الحكم اليه
وجوبا ولا وجودا ولهذا قال ائمتنا لا يجب الضمان على الدال الذي
هو صاحب السبب لان صاحب العلة لا يضاف الى
السبب ولا يضاف اليه الا عند عدم العلة فان قيل ينتقض
ما ذكرتم بدلالة المحرم على الصيد فان الضمان واجب عليه وهو

وهو السارق او القاتل منع اضافة الحكم الى السبب لانه الاصل انه متى امكن اضافة الحكم الى العلة صح

وهو صاحب سبب وقد تخلل بينهما علة وهو قاتل الصيد فبطل العكس
ما ذكرت لكن خرج ذلك بالنص وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
هل دللتم ووجه الدلالة منه لانه بالاحرام التزم ان لا يزيل امن
الصيد وهو بالدلالة ازاله فكان كصاحب العلة ولم توجب
عليه بالتسبيب نظيره المودع او دل انسانا على اخذ الوديعة
التي في بيته فانه يجب عليه الضمان كالمباشر وليس بمسبب
في ذلك ومن السبب المجازي اليمين بالله تعالى فانها تسمى
سببا على سبيل المجاز لانه لا يمكن سببا حقيقة لان الايمان
لم تشرع الا للبر وهو ضد الحنث والحنث شرط الكفارة
والمشروط لا يوجد بدون الشرط فلو كان اليمين سببا لها
لكان سببا بضد موجبه وهو محال واما اليمين بغير اسم الله تعالى
كتعليق الطلاق والعتاق فكذلك لا يصلح سببا للجزاء
لما ذكرنا من المضادة بينهما فامتنع ان يكون التعليق سببا
حقيقة كما قلنا في اليمين بالله لكن يحتمل ان يرجع الى ان يكون
سببا للكفارة في اليمين بالله او جزاء في الطلاق والعتاق
فسمي سبب الكفارة مجازا باسم ما يؤول اليه كقوله تعالى اني
اراني اعصر خمرا اسماه باعتبار ما يؤول اليه قوله قيل مجاز يشبه
الحقيقة يعني ان اليمين وان لم يكن سببا حقيقة عندنا لكن فيه
شبهة حقيقة العلة وعند زفر هو مجاز محض ويظهر ثمرة الخلاف
فيما اذا قال رجل لزوجته ان دخلت هذه الدار فانت طالق
ثلاثا ثم نجز طلاقها بالثلاث ثم تزوجت بزوج آخر وعادت الى

زوجها الى الف ثم دخلت الدار لا يقع شيء عند نا لان التنجيز ابطل التعليق وعند زفر يقع الطلاق المعلق

ثانيها العلة وهي سبعة ... اسماً وحكماً ثم معنى يثبت
كالبيع للملك بلا ارتياب ... وعلة في الاسم كالايجاب
علق بالشرط ومعنى واسما ... كشرطه الخيار ليست حكما
وعلة في حيز الاسباب ... مثل شرا القريب في الاب
كذاك كل علة لعلة ... خامسها الوصف بشرط شبهة
لعلة كاحد الوصفين ... من علة بدون ما تعيين
وعلة معنى وحكما لا اسما ... كآخر الوصفين واسما حكما
كسفر لرخصة والنوم ... لحدث النائم عند القوم

اى الثاني من الاربعة المتقدمة التي هي من القسم الثاني وهي العلم وهي عبارة عن ما يضاف اليه وجود الحكم اى ثبوته احترز به عن الشرط ابتدا او عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام اولها علة اسما وحكما ومعنى كالبيع والمراد من كون الوصف علة اسما هو ان يضاف الحكم اليه لان الاصل في الاضافة اضافة الحكم الى العلة ومن كونه حكما اتصال ثبوت الحكم بالعلة من غير تراخ ومن كونه معنى ان يكون مؤثرا في الحكم كالبيع المطلق فانه علة للملك اسما لاضافة الملك اليه وحكما لان الملك يثبت بالشرى المطلق ومعنى لان الشرا مؤثر في ثبوت الملك

الملك ثانيها ما كان علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فانه علة اسما لاضافة الحكم اليه بلا واسطة لكنه لم يثبت الحكم في الحال فلم يكن علة حكما وكذا غير مؤثر في الحكم فلم يكن علة معنى ثالثها ما كان علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار اما كونه علة اسما فلاضافة الحكم اليه واما كونه علة معنى فلكونه مؤثرا شرعا في الملك وقد تراخى الى اجازة المالك لمانع وهو حقه فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده مطلقا وليس بعلة حكما لان الملك لم يثبت به في الحال لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه ولهذا الوطف لا يبيع فباع مال الغير بغير امره يحنث رابعها ما كان علة لها شبهة بالاسباب كشرا القريب والتزكية عند الامام بيانه ان شرا القريب علة العتق بواسطة الملك الثابت بالشرا ولهذا لو نواه عن كفارته عند الشراء جاز والتزكية علة بواسطة الشهادة لان الموجب للحكم بالرجم الشهادة والشهادة لا تكون موجبة بدون التزكية فمن هذا الوجه يصير الحكم مضافا الى التزكية ومن حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فاي الفريقين رجع كان ضامنا خامسها ما كان وصفا له شبهة بالعلل كاحد وصفي العلة ولهذا قال اصحابنا ان الجنس وحده يحرم النسيئة سادسها ما كان علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة مثاله القرابة المحرمة للنكاح مع الملك فانهما

وصفان مؤثران في العتق ثم آخرهما وجوداً يكون علة معنى وحكماً
لكونه مؤثراً في الحكم ولثبوت الحكم عنده والاصل ان الوصف
الاخير يشارك الاول في الوجود وايجاب الحكم لكنه يرجح على
الاول بوجود الحكم عنده فيضاف اليه فان قيل لما تشاركا
في الوجوب ينبغي ان يضاف الحكم اليهما قلنا لما ترجح الوصف
الاخير بوجود الحكم عنده انعدم الحكم عند الاول تقديراً لان العلة
تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة لمعنى في ذاته فانعدم الاول
هنا بالراجح فلذا صار الحكم مضافاً الى الوصف الاخير كالقدح
الاخير في السكر وكردة احد الزوجين فان الحكم يضاف الى الآخر
سابعها ما كان علة اسماً وحكماً لا معنى كالسفر المرخص والحدث
فان السفر علة اسماً لان الرخصة تضاف اليه شرعاً وحكم الرخص
بالقصر والفطر يوجد عند وجوده فكان علة حكماً وليس بعلة
معنى لان المؤثر في الرخصة المشقة لانها امر باطن وتتفاوت
احوال الناس فيها ولا يمكن الوقوف عليها فاقيم السفر
مقام المشقة لدلالته عليها وكذا الحدث علة اسماً وحكماً لا معنى
والمراد بالحدث النوم بصفة مخصوصة وهي الاضطجاع وهو
سبب للاسترخاء وهو دليل الخروج فاقيم مقام خروج النجاسة من البدن

وما الوصف من حقيقي العلل   تقدم لديهم على الحكم بل
يجب ان يقترنا بالفعل   مثل اقتران قدرة بالفعل
والثالث الشرط ما تعلقا   به الوجود لا الوجوب حققا
وهو محض كدخول الطالق   لما به علق من طلاق

ومنه شرط وله حكم العلل   كحفرة البئر وشرط قد جعل
له بوصف سبقه حكم السبب   كحل قيد العبد حيث ما ذهب
وشرطاً اسماً اول الشرطين في   ان تدخلي هذي وهذي فاعرف
ومنه شرط كالعلامة اعتبر   وذاك كالاحصان في الزنا ذكر
وانما يعرف يا ذا الضبط   بصيغة مثل حروف الشرط
كذا دلالة كقوله التي   انكح طالق لوصف النكرة
رابعها علامة وهي ما   تعرف الوجود دون ما
تعلق الوجوب والوجود   وذاك كالاحصان في الحدود
فلم تضمن شاهديه بالرجوع   تضمين شاهدي الزنا في المشروع

اعلم ان المراد بالعلة الحقيقية المطلقة التي هي علة اسماً
ومعنى وحكماً ما الواجب فيها اقترانها معاً كالاستطاعة
مع الفعل ومتى تقدمت لم يكن علة حقيقة القسم الثالث
من الثاني الشرط وهو في اللغة عبارة عن العلامة وفي الشرع
عبارة عما يضاف اليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً كالدخول
في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فالطلاق
متوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند الدخول
مضافاً الى الدخول موجوداً عنده لا واجباً به بل الوقوع
بقوله انت طالق عند الدخول وهذا معنى قول اصحابنا في
الجامع المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده ثم هذا الشرط يثبت
تارة باللفظ الصريح بكلمة ان ونظائرها وتارة دلالة
كقوله المرأة التي اتزوجها طالق فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع

الوصف في النكرة فالحاصل عندنا ان اثر الشرط انعدام العلة حقيقة
وعند الشافعي تراخي الحكم بعد تمام العلة ثم ما يطلق عليه اسم الشرط
ينقسم الى خمسة اقسام اولها شرط محض كدخول الدار للطلاق
المعلق به والمراد بالشرط المحض ما يتوقف وجود العلة على وجوده
وتمتنع وجود العلة حقيقة بعد وجودها صورة حتى يوجد ذلك
الشرط ثانيها شرط له حكم العلل كحفر البئر في الطريق فانه شرط
للوقوع بازالة المسكة عن ذلك الموضع والمشي سبب محض
والعلة ثقله الا ان الارض كانت مانعة للثقل عن العمل فاذا ازال
المسكة عن ذلك الموضع بالحفر فقد باشر التلف لكن السبب
لم يصلح علة لاضافة الحكم اليه لانه مباح بلا شبهة وكذا العلة
وهو الثقل لانه امر طبيعي ولم يكن فيه تعد لانه مخلوق بلا اختيار له
واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبه بالعلل فيجعل
خلفا عن العلة في اضافة الحكم اليه لانه موصوف بالتعدي
فيجب الضمان على الحافر ولكنه بذلك لم يجعل مباشرا للاتلاف
ثالثها شرط له حكم السبب كحل قيد عبد آبق فلا يجب عليه ضمان
قيمته باتفاق اصحابنا لان القيد كان يمنعه عن الاباق فازال
المانع بحله وكان شرطا في الحقيقة الا ان الاباق الذي هو علة
كان سابقا نزل منزلة الاسباب والسبب ما يتقدم والشرط
ما يتأخر ثم هو سبب محض لانه اعترض ما هو علة قائمة بنفسها
غير حادثة بالشرط رابعها شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في ان
دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فالطلاق يتوقف

متوقف على وجود الدخول فدخول الدار الاولى شرط اسما لافتقار الحكم
اليه في الجملة وليس بمضاف اليه وجوبا به ولا وجودا ولهذا لا يشترط
قيام الملك عند وجود الشرط الاول خلافا لزفر رحمه الله تعالى
فانه يقول الملك شرط زمان وجود الشرط لتمكن ترتب الجزاء
عليه وانه منتف فلا تطلق خامسها شرط بمعنى العلامة كالاحصان
للرجم وانما قلنا ان الاحصان علامة يعني معرف وليس بشرط
لان الزنا متى تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده
الرجم ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب لانه ليس بطريق
مفض اليه فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم
فكان الاحصان علامة لا شرطا ولذا قلنا اذا رجع شهود
الاحصان بعد الرجم لم يضمنوا سواء رجعوا وحدهم او مع
شهود الزنا بخلاف شهود الشرط فانهم يضمنون بالرجوع
اذا انفردوا وبعد معرفة اقسام الشرط الخمسة فاعلم ان
الشرط يعرف بصيغة حروف الشرط وهي معلومة او بدلالة
على الشرط كما في قولك المرأة التي اتزوجها طالق فانه بمعنى
الشرط لوقوع الوصف في النكرة فان التزوج وقع على امرأة
غير معينة فكانت منكرة والوصف في النكرة معتبر فصار
كقوله المتزوجة طالق فيتعلق الطلاق بالتزوج هذا اذا لم يكن
معينا اما اذا عينها بان قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق بطل
الشرطية فلا يقع به الطلاق لان هذا الوصف لم يجر مجرى الشرط

فكان ابقاعا في الحال فيلغو رابعها العلامة فقط كالاحصان في الزنا ولهذا لا يضمن شهوده بالرجوع فانه علامة محضة وهو ما يعرف الوجود ولا يتعلق به وجود ولا وجوب

وهاك هذا الفصل في الاهلية ... العقل في اثبات ذي القضية
فعندنا معتبر والاشعري ... للعقل في الخطاب لم يعتبر
واهل الاعتزال قالوا انه ... يوجب كلما قد استحسنه
يحرم القبائح العقلية ... وهو فوق العلل الشرعية
نكلفوا الصبي بالاسلام ... ونحن نشأ في شاهوا الاعلام
ولم نكلفه بمحض العقل ... وكان معذورا لهذا الاصل
لكن اذا عين بالامهال ... لم يك معذورا على الاغفال
وصح ايمان الصبي عندنا ... والاشعري لا كما قد بينا

اعلم انه لما فرغ من بيان الحجج التي هي خطاب الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم فلهذا ذكره عقيبها والعقل معتبر في اثبات الاهلية وهو من اجل النعم التي انعم الله تعالى بها علينا وبه يمتاز الانسان عن الحيوانات وبه يعرف الرب سبحانه وتعالى قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلق الله خلقا اكرم عليه من العقل لكن لا يحصل به الكفاية بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز بنفسه وهو متفاوت باصل الفطرة عند اهل السنة فكم من صغير يميز بعقله ما لا يدركه الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعليم وذلك حصة من الله تعالى

تعالى يختص به من يشاء وقد صرح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بنقصان عقل النساء حيث قال انهن ناقصات عقل ودين شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد وعند الاشعرية لا اعتبار للعقل اصلا في اثبات الحكم والنفيه فلا يعرف عندهم حسن الايمان والصدق وقبح الاضداد بالعقل وانما العبرة بالسمع فكان الحسن ما امر به والقبيح ما نهي عنه ولا يصح عندهم اسلام الصبي ولا من لم تبلغه الدعوة وكان معذورا وعند المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه كمعرفة الصانع ومعرفة نفسه بالعبودية والعقل بذاته موجب ومحرم فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية فلم يثبتوا بالشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه وانكروا ثبوت رؤيته تعالى في الآخرة لان العقل لا يدركه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لانه اصل موجب بنفسه عندهم وهو فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل بعقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان وقالوا الصبي مكلف بالايمان اذا كان مميزا وكذا كل من لم تبلغه الدعوة ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار والصحيح عندنا ان العقل غير موجب بنفسه وغير مهدر ايضا نفيا كما قالت الاشعرية والمعتزلة فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي لم يعذر بغلبة الهوى فان العقل متعين

لاثبات الاهلية لان الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم
قبيح فكان العقل معتبراً لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم كما قررنا
ولا تقع الكفاية بالعقل وحده قبل انضمام السمع اليه وبعده الا
بتوفيق الله تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغافل عن
درك الحقائق لم يستخرج الحق بفكره وقريحته ولم يهتد الى سواء
الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله وقال اصحابنا في الذي لم تبلغه
الدعوة لم يكن مكلفاً بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايماناً ولا كفراً
كان معذوراً واذا اعانه الله تعالى بتجربة وامهله لدرك العواقب
لم يكن معذوراً وان اعانه الله بتجربة وامهله لدرك العواقب
لم يكن معذوراً وان لم تبلغه الدعوة والاهلية نوعان كما قال

وهي نوعان وجوب قد بني على قيام ذمة والادمي
ذو ذمة صالحة له سوى ان جاز ان ينفي لبطلان الادا
فما يكون من حقوق العبد يلزمه كنفقات الولد
وما عقوبة يكون او جزا فلم يجب عليه في ذاك الادا
يجب حق الله ما صح الادا اما اذا ما بطل الادا لا

اعلم ان الاهلية عبارة عن الصلاحية لوجوب الحكم له وعليه
بخلاف سائر الحيوانات فتنقسم فروعها وهي الاهلية لوجوب
الايمان والشرايع من الصلوة والزكوة وغيرهما من حقوق الله تعالى
وكذلك في حقوق العباد فمنها ما هو غرم وعوض ومنها ما هو
مؤنة ومنها ما هو صلة لها شبهة بالجزاء وغير ذلك فالصبي
اهل لبعضها وليس باهل لبعضها والحاصل ان الاهلية نفس

نفس الوجوب بناء على الذمة والذمة في اللغة العهد والمراد به
ما جرى بين العبد وربه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم
من ظهورهم ذرياتهم الآية والكل في ذلك العهد على السواء
والاصل في ذلك ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس عن
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية اخذ
الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها
بين يديه ثم كلمهم عياناً فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا الآية
فان قيل ظاهر الآية دال على ان الاخذ من ظهور بني آدم والاحاديث
دالة على انها من ظهر آدم فكيف التوفيق قلت وجه التوفيق
ان الله تعالى اخرج الكل من ظهر آدم ثم اخرج بعضهم من بعض
على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة وكان ذلك في ادنى
مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة بالنفخة الثانية وفي
الشريعة عبارة عن وصف تصير به الذات اهلاً للايجاب
اي محلاً صالحاً للايجاب عليه والايجاب على غيره فالجنين ما دام
في بطن امه لم يكن له ذمة صالحة لذلك فاذا ولد صلحت ذمته
للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى لو وقع على مال الانسان
فاتلفه يجب عليه الضمان ويؤخذ من ماله مهر امرأته لكن نفس
الوجوب لم يكن مقصوداً لنفسه وانما المقصود من نفس الوجوب
الحكم فاذا لم يمكن ايجاب الحكم قلنا ببطلان نفس الوجوب في
حقه فان من حقوق العباد ما هو من الغرم كضمان المتلفات والمغارم
والصلات التي لها شبه بالمؤنات كنفقة الزوجات فانه يمكن

اعتبار الحكم فيهما بواسطة الولي لان المقصود فيهما المال دون الفعل
اما اذا كان الواجب عليه عقوبة او جزاء فلا يجب عليه القصاص فاذا
لم يكن اهلاً للعقوبة لا يكون اهلاً للجزاء ايضاً كحرمان الارث
فانه لا يحرم عن الارث بقتل مورثه اما اذا كان الواجب من حقوق
الله تعالى ان صح القول به يجب كعشر فانه يمكن ان يقوم الولي
مقامه وكذا الخراج فان كل واحد منهما يجب فيهما باعتبار المؤنة والعقوبة
في الخراج غير مقصودة لان المقصود فيهما المال واداء الولي كادائه
ومتى لم يمكن القول بحكمه يسقط نفس الوجوب لعدم امكان الاداء
اذ المقصود منه وجوب الاداء كالصلوة والصوم وما اشبههما لا يمكن
وجوبهما عليه لعدم اهليته لحكمه وكذا الزكوة والحج والعقوبات الخالصة
كالسرقة والزنا وغيرهما فهو ليس باهل لشيء من ذلك فيسقط نفس
الوجوب لعدم امكان الاداء ولا يمكن بقاء الوجوب لان فائدته
الاداء وقد تعذر واما اهلية الاداء فما اشار اليه بقوله

ثانيهما اهلية الادا　　وانها نوعان باستقراء
قاصرة تبنى على القصور　　من بدن والعقل كالصغير
يبنى عليها صحة الادا　　كاملة تبنى بلا مراء
على الكمالين وعليها تبنى　　خطاب شرع ووجوب يعني
تنقسم الاحكام في الاهلية　　فان حق خالق البرية
لو حسنا محضا كالايمان　　صح من الصبي ذي الاذعان
ولو يكون محض قبح صفته　　كالكفر لا يعني وصحت ردته
ودائر بينهما كالحجة　　صح الادا دون لزوم عهدة

وغير حق الله وهو ذو صور　　ثلثة محض انتفاع او ضرر
او دائر بينهما فالاول　　صح كقبض هبة قد نقلوا
والثاني لا يصح كالطلاق　　وكوصية وكالعتاق
ثالثها كالبيع والاجارة　　صح اذا وليه اشاره

اعلم انه يبتني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير عهدة
وغرامة لان القول بالزام العهدة يقتضي التكليف بالاداء
وذلك يؤدي الى الحرج والحرج في الدين ومن الاهلية الاداء
كاملة وهي صالحة للزوم العهدة وذلك بان يكون عاقلاً
بالغاً وقاصرة وهي ليست بصالحة للزوم الاداء فالاولى
وهي الكاملة تبتني على قدرتين فهم الخطاب على الكمال وذلك
بالعقل الكامل وقدرة العمل به وذلك بالبدن الكامل وتبتني
على الاولى صحة الاداء وعلى الثانية وجوبه وتوجه الخطاب
فالحقوق الواجبة من الله تعالى ان كانت حسنة كالايمان
فانه ليس بمحتمل لغيره وجب القول بصحته وان كان من الصبي
العاقل لان الايمان متى وجد منه حقيقة لا يمكن نفيه الا بحجر من
الشارع وهو غير لائق بالايمان لانه حسن لا يحتمل غيره
فاما اداؤه فلا عهدة على الصبي فيه بل ينال به السعادة في
الدارين واورد عليه بانه ينبغي ان لا يصح ايمان الصبي لانه
في القول بالصحة لزوم حجر العهدة عنه وهو حرمانه الارث
من اقاربه الكفار واجيب عنه بان ما ذكرتم ثابت في ضمن
الايمان لا في حكمه الاصلي والاحكام تبتني على الاصول فروع

الثمرات والايمان كله يقع خالصاً لا يشوبه شين وان كان
ما هو من الحقوق الواجبة على العبد اذا صدر منه وقع قبيحاً كالكفر
فانه قبيح لعينه وقد تقدم الكلام عليه فيصح ذلك منه لانه
قد وجد بركنه فوجب القول بصحته كاسلامه وانما قلنا بعدم
العفو عنه لانه اذا جهل غير الله تعالى لا يعفى عنه فكيف الجهل
بالله تعالى ويحرم من الارث وتبين امرأته منه وعند ابي يوسف والشافعي
رضي الله تعالى عنهما لا يحكم بصحة الردة فيما يتعلق بما هو من احكام الدنيا
وهو القياس فابو يوسف يحتاج الى الفرق بين الردة والايمان
حيث قال بصحة اسلامه دون ردته والفرق بينهما ان الاسلام
نفع محض فقلنا بصحته نظراً له بخلاف الكفر فانه ضرر محض فافترقا
القسم الثالث من حقوق الله تعالى ما هو متردد بين ان يكون
حسناً لعينه وقبيحاً لغيره في بعض الاوقات كالصلاة والصوم
فيصح اداؤهما من الصبي قبل البلوغ لوجود الاهلية القاصرة وانما
قلنا انهما مترددان بينهما لان كل واحد منهما يحتمل الفسخ والتبديل
فلا يبقى الحسن من غير وجوب الاداء لان في وجوب الاداء الزام
العهدة وهو ليس باهل للالزام وفي صحة الاداء نفع محض لاعتياده
اداءها كيلا يشق عليه بعد البلوغ ولهذا قلنا بصحة تنفله بجميع العبادات
ولو افسدها لا قضاء عليه ~~بعد البلوغ~~ ولو احرم بالحج وارتكب شيئاً
من المحظورات لا شيء عليه وان كان من غير حقوقه تعالى فانه ينقسم الى
ثلثة اقسام اولها اذا كان فيه نفع محض فانه يصح من الصبي العاقل
كالهبة فان قبول الهبة نفع محض وكذا يجوز له قبول الصدقة والاصطياد

والاصطياد والاكتساب ثانيها اذا كان ضرراً كالطلاق يبطل اصلاً
فاذا طلق زوجته فان طلاقه غير واقع لما فيه من الضرر المحض وهو لزوم
المهر عاجلاً وكذا لا يصح هبته ولا صدقته ثالثها ما تردد بين الضرر
والنفع كالبيع والشراء والاجارة والنكاح ونحوها وانما قلنا انه متردد
بين الضرر والنفع لانه لما اشتمل على زوال ملكه كان ضرراً لكن
حصل البدل بمقابلة الضرر فكان نفعاً فقلنا انه يملكه باذن وليه لا يملكه
بنفسه لما فيه من احتمال الضرر لان الصبي اهل لحكمه بمباشرة الولي
واذا صار اهلاً للحكم كان اهلاً لسببه لا محالة لان الاسباب
انما تعتبر لاحكامها وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر واندفع برأي
الولي فصار ملتحقاً بما هو نفع محض فلذا كانت عبارته فيه صحيحة

وكل نفع كان للصبي ... تحصيله يمكن بالولي
فان في نفيه لا يعتبر ... عبارة الصغير فيما ذكروا
اما اذا لم يمكن المباشرة ... من الولي عنده معتبرة
نوعان ما يعرض للاهلية ... تحتهما افراد ذي القضية
هما سماوي اتى ومكتسب ... في كل فرد منهما حكم يجب
اما السماوي فقالوا كالصغر ... من قبل عقل كالجنين يعتبر
حتى اذا اتصفت بالعقلية ... كان له نوع من الاهلية
فاسقطوا عنه به ما يحتمل ... سقوطه عن بالغ كما نقل
وكان ايمان الصبي عندنا ... فرضاً عليه حكمه اذ آمنا
وصح منه وله ما ليس في ... ه ضرر وعهدة التكليف
قد وضعت عنه لهذا احرم ... ارثاً بقتل عندنا كما علم

قال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته
كالاسلام والبيع فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلماً باسلام احد ابويه
وكذا ينتفع عليه ببيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه
وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية
فان وصيته باعمال البر صحيحة عنده لانها نفع محض يحصل بها ثواب
الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها تكون بعد الموت
ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة مطلقاً لانها ضرر محض
لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو
لا يقدر على ذلك قوله نوعان ما يعرض للاهلية هذا بيان الامور
تعترض على اصل الاهلية التي بيّنا انها بناء على قيام الذمة وتمنع
الاحكام التي تتعلق بالاهلية فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت
وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغيّراً
في بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما تقدم
ذكره والمعترض مأخوذ من عرض الشئ يعترض اي ظهر له امر يصده
عن المضي ومنه سمي المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين
يقابل الآخر على وجه يمنعه من اثبات الحكم وسميت هذه الامور التي
لها تأثير في تغير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية
الوجوب واهلية الاداء عن الثبوت فالسماوي من المعترضات
ما كان من قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد على وجه ليس في
يد العبد دفعه وازالته وانما نسب هذا النوع من العوارض الى السماء
لكون الحوادث موعوداً تقديرها في السماء قال الله تعالى وفي السماء رزقكم

رزقكم وما توعدون والحاصل ان العوارض على قسمين سماوية ومكتسبة وجملتها ثمانية عشر فاحد عشر منها سماوية وسبعة منها مكتسبة صح
فالسماوية كالصغر والجنون والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وانما قدم السماوية
على المكتسبة لانه لم يكن فيها اختيار من العبد بخلاف الكسبية
فان له فيها نوع اختيار وان كان الكل من الله تعالى اولها الصغر
وهو عبارة عن اول احوال الآدمي من حين ولادته الى وقت
بلوغه وانما عد الصغر من العوارض وان كان اصلاً ظاهراً في
اصل الخلقة لان الآدمي قد يخلو عنه في الجملة كآدم وحوا صلوات
الله عليهما فاول احوال الصغر كالجنون من حيث عدم التمييز والعقل
فان قلت كيف جعلتم الصغر كالجنون مع وجود الفارق بينهما
فان امرأة الصبي اذا اسلمت يعرض الاسلام على ابيه وامه
فان اسلم احدهما والا فرق القاضي بينهما قلنا عدم تأخير العرض
في الجنون باعتبار انه ليس له حد معين لينظر الى وقته اما
الصبا فزواله محقق وله وقت معلوم فافترقا فاذا عقل الصبي
فقد اصاب ضرباً من الاهلية وهي الاهلية القاصرة دون الكاملة
فان الصغر عذر يسقط به ما لا يحتمل السقوط عن البالغ كالصلوة
والزكوة والصوم والحج والحدود والكفارات اما ان هذه الاشياء
لا تحتمل سقوطها عن البالغ ولا يسقط عنه فرضية الايمان حتى
ان اداه كان فرضاً ولهذا البالغ لا يحتاج الى اداء كلمة الشهادة
دل ذلك على ان ما وقع منه قبل البلوغ كان فرضاً اذ لو لم يقع
لصار مرتداً بعدم اعادتها ويوضع عن الصغير التكليفية

منه لما لا عهدة فيه فلا يحرم بالقتل عن الميراث عندنا بخلاف الكفر والرق فالامتداد له
والجنون لعدم الاهلية فيهما وبالجنون تسقط العبادة جميعها ان كان
لكنه ان لم يكن ممتدا الحق بالنوم كما قدر حدا
في الصوم باستغراق شهر والصلوة اكثر من يوم وليلة والزكوة
جميع حول عندنا واعتبر يعقوب في استغراق حول اكثره
وكالصبي مع عقل من عته في كل الاحكام بمنع عهدة
ضمان ما استهلك من اموال فهو ليس عهدة بحال
ووضع الخطاب عنه كالصبي من العبادات ويحتاج الولي
كذلك النسيان لا ينافي وجوب حق الله ذي الالطاف
لكن اذا غلب كالتسمية يكون عفوا كالسلام في القعدة
وليس عذرا في حقوق الناس لذاك اوجبنا ضمان الناسي
والنوم لم يمنع به ايجاب لكن به يؤخر الخطاب
لنفي الاختيار في الطلاق والبيع والشرا والعتاق
وردة ونحوها عبارته قد ابطلوها ولغت قراءته
كذلك الاغما مثل النوم بل هو اقوى منه عند القوم
في كونه يفوت اختياره كذاك منه ابطلوا العبارة
فيبطل الوضوء بالاغما وبامتداد مسقط الادا
وحد الامتداد عند القوم ما مر في الصلوة دون الصوم
لانه يندر ان يمتدا اغماؤه شهرا فلم يحدا
انما سقطت بالجنون جميع العبادات لعدم القدرة على النية
فان العبادات الواقعة لله تعالى لا تصح من غير نية بالاجماع والاصل

الاصل ان الوجوب ينعدم بانعدام الاداء كما هو القياس لكن
العلماء استحسنوا انه اذا لم يمتد الجنون يكون حكمه كحكم النوم
والاغماء وقد اختلفوا في مدة الامتداد فقال محمد رحمه الله تعالى
بان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات وعندهما باعتبار
الساعات وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن قبل الزوال
ثم افاق بعد الزوال في اليوم الثاني فانه لا يجب قضاء ما فات
عندهما وعند محمد رحمه الله تعالى يجب عليه قضاء الفوائت
وحده في الصوم باستغراق الشهر وفي الزكوة باستغراق
الحول وابو يوسف اعتبر الاكثر فاقام اكثر الحول مقام الكل
تيسيرا القسم الثالث من الامور المعترضة السماوية
العته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام وكذا سائر احواله واموره فكما ان الجنون يشبه اول
احوال الصبا فكذلك العته يشبه آخر احوال الصبي في وجود
اصل العقل مع تمكن خلل فيه وهو كالصبي في جميع الاحكام
الموضوعة عن الصبي فلا تجب عليه العقوبات ولا العبادات كالصبي
وهو اختيار عامة المتأخرين واسلامه صحيح كالصبي بخلاف المجنون
فانه يعرض الاسلام على احد ابويه اعني الصغير اذا اسلمت زوجته
ولا كذلك المجنون كما تقدم تفصيله وانما شرع ضمان ما استهلك
من الاموال جبرا للفوات عصمة المحل وكونه معتوها لا ينافي
ذلك كالصبي لان عصمة المحال ثابتة لحق العباد والعذر الثابت
في المتلف لا يوجب بطلان الحق الثابت في حق المتلف عليه

لانه محتاج بخلاف حق الشارع لانه غني عن العالمين والولاية ثابتة عليه كالصبي اما العكس فولاية على غيره وهي غير جائزة لانه عاجز عن التصرف لنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره بالطريق الاولى القسم الرابع في الامور المعترضة السماوية وهو النسيان وهو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ والنسيان لا ينافي نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لانه غير معدم للعقل لكنه ان غلب النسيان على الانسان يكون عفواً كما في الصوم فانه تجويع فتدعوه نفسه الى الاكل والشرب فيغلبه النسيان فلهذا عفي عنه وقد وردت السنة به بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم فانما اطعمك الله وسقاك اضيفا الى الله تعالى وقطعت الاضافة عن العبد ولذا قلنا ان نسيان التسمية عند الذبح عفو وقد تقدم الكلام عليه ولم يجعل النسيان عذراً في حقوق العباد لانها محترمة لحقهم وحاجتهم اليها لا لهذا قال ائمتنا سلام الناسي على رأس الركعتين في الرباعية على ظن انه اتم الاربع لا يقطع الصلوة لانه غالب الوجود فيجعل عفواً بخلاف الكلام في الصلوة ناسياً لان هيئة المصلي مذكرة فلم يكن النسيان غالب الوجود فلم يجعل عفواً والنوع الخامس من الامور المعترضة السماوية النوم فيوجب تأخير الخطاب لان النوم لما كان عجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه تأخير حق الخطاب في حق العمل به دون سقوط الوجوب لاحتمال

لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى اوان القدرة فلو طلق زوجته وهو نائم لا يقع عليه الطلاق ولا العتاق لعدم التمييز والاختيار فان قيل الاختيار ليس بشرط في العتاق والطلاق ولهذا قلنا بوقوعهما حالة الاكراه والهزل والخطأ لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الحديث وكان ينبغي وقوعهما في حالة النوم قلنا الاختيار فيهما موجود ولكن الرضى معدوم وهو غير مانع لوقوعهما بخلاف النوم فانه معدم اصل الاختيار والرضى ولذا لو اسلم الكافر او ارتد المسلم لا يؤخذ به وكذا لم يتعلق بقراءته في حال قيامه في صلوته حكم وكذا لو تكلم او ضحك قهقهة لا تفسد صلوته ولا ينتقض وضوءه في الصحيح من المذهب والاغماء وهو ضرب مرض فوق النوم ولا يزيل العقل واحترزنا بقولنا ولا يزيل العقل عن الجنون فانه مزيل للعقل وهو كالنوم في فوت الاختيار ومرادنا بقولنا فوق النوم انه اقوى من النوم في العارضة ولهذا لا يمكن ازالته في الحال بالانتباه وانما قلنا انه فوق النوم لانه ناقض للوضوء بكل حال سواء اغمي عليه وهو قائم او قاعد او مضطجع او راكع او ساجد والنوم حدث في حال دون حال والرق وهو عجز حكمي والمراد بالحكمي ليس بحسي فرب عبد يكون قدرته اكثر من احرار كثيرة من حيث الحقيقة وعجزه الحكمي باعتبار عدم ولاية على نفسه وعدم قبول شهادته وهو لا يملك المال

وانما شرع التجزي الحكمي في حقه لانه لما استنكف ان يكون عبد الله تعالى
جازاه الله تعالى بان جعله عبد عبده والحقهم بالبهائم في التملك
والابتذال ولهذا شرع في الاصل جزاء فان قيل لم اورد
الرق من قسم العوارض السماوية مع ان سببه هو الكفر
وكان في يده ازالته فكان في المكتسبة نظير الجهل وهو من
الكسبي قلنا الفرق بينه وبين الجهل ظاهر فان العبد بعد ما
صار مرقوقا ليس في يده ازالة رقه والجاهل بعد كونه
جاهلا في يده ازالة جهله الا ترى ان اصحابنا كيف عدوا
المرض من السماوية مع انه يمكن ازالته بيدهم بمعالجة
الطبيب في بعض الصور وهنا ليس في يد العبد ان يزيل
رقه من كل الوجوه فاولى ان يعد من السماوية والى ما قررناه
اشار بقوله والرق قالوا هو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء اما

بقاؤه فهو من الحكمية حتى اذا اسلم فالرقية

باقية بها يصير العبد عرضة ملك وابتذال بعد
وانه لا يقبل التجزي كالعتق اذ فيه زوال العجز
ومثله عندهما الاعتاق لو تجزى يلزم جبر او دوا
ام مؤثر بدون الاثر او عكسه او التجزي فيما نظر
وعنده الاعتاق حيث ما جرى في تجزي العتق للملك سرى
ولا ينافي ملك غير المال كالدم بل ينفي كمال الحال
في كونه اهل كرامة كما في ذمة وولاية قد علما
ويقتل الحر بعبد عندنا اذ كان كالحر دما لا امنا

قوله اما بقاؤه فهو من الحكمية هذا جواب عن سؤال مقدر وتقديره

تقديره ان يقال نعم سلمنا ان الرق انما شرع للاستنكاف عن عبادة
الله تعالى وجب ان لا يبقى الرق عند زوال الاستنكاف
او لا يثبت الرق في حق من لم يستنكف اصلاً من اولاده اجاب
عنه اما بقاؤه الخ معناه ان بقاءه انما صار ثابتا بالشرع حكماً
من غير مراعاة معنى الجزاء حتى بقي العبد رقيقاً وان اسلم وكذا
اولاد الامة المسلمة صاروا ارقاء وان لم يوجد منهم ما
يستحقون به الجزاء نظيره الخراج فانه يثبت ابتداء بطريق
العقوبة حتى لا يجوز ان يجعل على المسلم ابتداء لكنه يجوز بقاء
حين صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض
الخراج لزم عليه الخراج قوله وانه لا يقبل التجزي يعني ان الرق
وصف لا يحتمل التجزي لان الرق معنى حكمي حل بالمحل فلا يكون
المحل متجزيا في حقه كالعلم والقدرة ولما لم يكن العتق متجزيا
لزم ضرورة ان يكون الرق كذلك والا يلزم تجزي العتق او
خلو المحل عن احد الضدين وكذا الاعتاق عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى ليس بمتجز وعند الامام رضي الله تعالى عنه
متجز لانه ازالة ملك والملك يتجزى فكذا الاعتاق وانما قلنا
ذلك لان الاعتاق تصرف والانسان انما يتصرف فيما هو
حقه كما في العبد المشترك اما الرق فحق الله تعالى خالص كما قلنا
انه شرع جزاء في الاصل فلا يتمكن العبد من اسقاطه وكذا
العتق الذي هو قوة شرعية ليس في وسع العبد اثباته
لان ذلك الى الله تعالى فلم يكن الاعتاق اسقاط الرق او

اثبات العتق وانما تمكن العبد من اثبات العتق في ضمن ازالة الملك
بطريق التسبيب وهوان العبد لما ازال حقه مع حاجته
فالله تعالى مع كمال كرمه واستغنائه اولى ان يزيل حقه الا
ان ذلك متعلق بسقوط كل الملك عن المحل كيلا يبطل حق
المالك فيكون له بعض الملك بمنزلة بعض العلة فيتوقف الحكم
الى تمامها كما قلنا في غسل اعضاء الوضوء فانه متجز لكنه تعلق بالكل
امر غير متجز وهو اباحة الصلوة فاذا تقرر ان الاعتاق ازالة الملك
متجزلا اسقاط الرق او اثبات العتق ثبت المدعى ثم ان الرق
ليس بمناف مالكية ما يتعلق بغير الاموال فان العبد يملك دون
المال فان الرق مناف له كالدم فان الرق لا ينافي الدم بدليل
ان العبد لو اقر بالقصاص فان الرق لا يمنع اقراره ويقتل به
وكذا لا يكون الرق مانعا من تزوج العبد وانما يوقف نكاحه
عند عدم اذنه على اجازة المولى لان النكاح لم يشرع بدون المال
وفي ايجابه بغير رضى المولى ضرر به ولهذا لو اعتقه المولى قبل الاجازة
نفذ نكاحه دل على انه مالك له فان قيل اذا كان العبد مالكا
للنكاح وجب ان لا يملك المولى اجباره على النكاح لانه عاقل
بالغ مالك للنكاح فلا يملك اجباره عليه كما لا يملك اجبار ابنه
العاقل البالغ على النكاح لانه ما تناوله النكاح من العبد غير مملوك له
فلا يستبد به كما قال الشافعي فلما استدل اصحابنا على صحة اجبار
المولى عبده بقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
والعقد شيء فلا يقدر العبد عليه قلت يلزم من هذا الجواب نقض

نقض ما قرره اصحابنا حيث قالوا انه يملك النكاح وايضا لا يجوز
الاستدلال بالآية على المدعى لانها مخصوصة فانه مالك للصلوات
الخمس وصوم شهر رمضان وهما شيء وليس للمولى ان يمنعه
عن شيء من ذلك فلم يسلم ما ذكره من الاجبار وقال بعض العلماء
انما جاز للمولى اجباره صيانة لماله فانه ربما يشتغل بالزنا عن خدمة
المولى فكان له ان يصونه ليخدمه فلهذا جاز اجباره على انه لا
ملازمة بينهما فان بين الملك والاجبار مفارقة اذ لا يلزم من الاجبار
على النكاح ان يكون مالكا الا ترى ان المولى يزوج الصغيرة ولا يملك
عليهما ما يملك بالنكاح والزوج لا يزوج امرأته وهو مالك ما يملك
عليها كذا في المبسوط واما قوله بل ينبغي كمال الحال يعني في الاهلية
الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الموضوعة
في الآخرة فان العبد ساوى الحر فيها فانها بالتقوى ولا رجحان للحر عليه
فيها وانما ينافيه لان كمال الحال في الكرامات ينبئ عن العز والشرف
والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد ان يكون بينهما منافاة
كالذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب ويمتاز عن الحيوانات
فيكون كرامة ويصير بها اهلا لخطابات الشرع ثم انها ضعيفة بالرق
عن احتمال الدين فيضم اليها مالية الرقبة حتى يباع في دينه اذا
كان تصرفه باذن مولاه ووجبت الديون في ذمته وكذا الولايات
من كرامات البشر وقد انتقضت بالرق حتى لا يملك المال ولا
يتملك ولا ينكح سوى امرأتين ثم ان الرق لا يكون مؤثرا في عصمة
الدم ولا ينقصها حتى يكون العبد معصوما كالحر لانهما عصمتان

موثمة ومقومة فالاولى بالايمان والثانية بدار الايمان ولا تفاوت
التسبب بين الحر والعبد في ذلك لكن الرق يكون مؤثراً في قيمته
حتى لو قتل العبد خطأً وقيمته مثل الدية او اكثر ينقص عن قيمته عشرة
وانما كان النقصان بالعشرة لانه عدد معتبر في الشرع ولهذا يقتل
الحر بالعبد لاستوائهما فيها عصمةً والقصاص يعتمد المساواة
وهذا معنى قوله قتل الحر بالعبد واما المرض فما بينه بقوله

ولا ينافي المرض الاهلية وهو من الاسباب للمنية
فشرعت بقدر ما امكن ان يقدر يأتي من عبادات البدن
فصح منه كل ما يحتمل فسخا اذا احتيج والا يجعل
اذن كما اذا بموت علقا وهو كالاعتاق حيث علقا

اعلم ان المرض لا ينافي اهلية ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق
سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق
العباد كالقصاص ونفقة الزوجات والاولاد والعبيد وانه
سبب عجزه لان المرض يضعف القوى فيكون سبباً للموت
فشرعت العبادات عليه بقدر الممكنة حتى يصلي المريض قاعداً
عند عجزه عن القيام ومستلقياً عند عجزه عن القعود والتصرف
الواقع من المريض ان كان مما يحتمل الفسخ صحيحاً تصرفه فيه لوجود
ركن التصرف وهو صدوره من اهله مضافاً الى محله عن
ولاية شرعية كالهبة والبيع بالمحاباة فان احتيج اليه بان
مات ولم تجز الورثة ذلك وفيهم صغار يفسخ بيعه ومحاباته
وان لم يكن فسخه بعد الموت جعل كما لو علقه بموته كالاعتاق

كالاعتاق اذا اوقع على حق وارث او غريم يجعل الاعتاق بمنزلة التدبير
فيكون الاعتاق لازماً ولا يقع في الحال ولا يرد اعتاق الراهن
عبده المرهون حيث قلتم بنفاذ عتقه مع تعلق حق المرتهن به
لانا نقول حق المرتهن في ملك اليد دون الرقبة فلا يكون مانعاً

لا يعدم الحيض لا النفاس اهلية المرأة والقياس
ان يتأدى الصوم ولكن قد جعل من شرطه الطهر بنص نقلي
لذاك لا يتعدى لقضاء اذ ليس فيه حرج مثل الصلوة
قالوا ينافي الموت حكم الدنيا فتبطل الزكوة لكن بقيا
عليه اثمه كما قد حققا وما لغيره فان تعلقا
بالعين يبقى ببقائها وان دينا فلا بد من ضم ما ان
وان يكن حقا له فيبقى ما تنقضي الحاجة مستحقا
ثم له في موقف القيام ما كان للاحيا من الاحكام

اعلم ان الحيض عبارة عن دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن داء
وصغر والنفاس هو دم يعقب الولد وهما لا يعدمان
اهلية الوجوب والاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز
ولا بالقدرة البدنية وكان الواجب عدم سقوط الصلوة بكل
واحد منهما كالصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط
لجواز الاداء وقد فات الشرط فيفوت الاداء واذا فات
الاداء فات نفس الوجوب لما قررنا ان فائدة الوجوب
الاداء فان اعتبر دال سقط الوجوب لعدم وجوب الاداء
وقد جعلت الطهارة عنها شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف

القياس فلم يتعد الى القضاء وهذا لان الصوم يتأدى مع الجنابة
فكان قياسه ان يتأدى مع الحيض والقياس ايضاً الا ان
الطهارة عنهما شرط بالحديث وهو ما قال معاذة لعائشة رضي
الله تعالى عنهما ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة
قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء
الصلوة كذا روي في الصحيحين ولم يتعد الى قضاء الصوم لعدم
حرج فيه لانه يلزمها قضاء عشرة ايام في احد عشر شهراً
فلا يتصور ان يكون مستغرقاً لوقت الصوم وهو الشهر
فلم يسقط اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه فان قيل
اذا استوعب النفاس شهراً ينبغي ان يكون مسقطاً
لقضاء الصلوة قلنا حكم النفاس مأخوذ من الحيض في الصلوة
والصوم فلما لم يسقط الحيض قضاء الصوم قلنا كذا في النفاس
وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة قلنا كذا في
النفاس وان لم يستوعب اليوم والليلة ونقول ان وقوع
النفاس مستوعباً الشهر من النوادر بخلاف الصلوة فان
قيل اذا استوعب الجنون الشهر كان مسقطاً للقضاء مع انه
من النوادر ايضاً قلت الجنون معدم الاهلية بالكلية فكان
قياسه عدم القضاء وان لم يستغرق الشهر الا انا تركناه
بالاستحسان اذا لم يستوعب واما القياس فلا يعدم الاهلية
فلا يكون موجباً سقوط القضاء فافترقا بخلاف الصلوة فان
في وجوبها حرجاً بيناً لانه يلزم على هذا التقدير قضاء خمسين

خمسين صلوة تقديراً في كل عشرة ايام من كل شهر قوله قالوا
ينافي الموت حكم الدنيا الخ هذا هو آخر الاقسام المعترضة
السماوية وهي الحادي عشر قسماً وهو الموت وانه ضد
الحيوة وانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى خلق
الموت والحيوة ولهذا قيل في تفسيره بزوال الحيوة تفسيراً
بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال الحيوة
ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجباً
للعجز لا محالة لفوات الشرط ومعنى منافاة الموت حكم الدنيا
ان جميع العبادات موضوعة عن الميت لان الغرض منها الاداء
عن اختيار وقد فات ذلك بالموت فيكون عاجزاً عن الاداء
ومتى فات الاداء لزم منه فوات نفس الوجوب ويبقى الاثم
عليه لانه من احكام الآخرة ثم ان الحقوق المتعلقة بالعين لحاجة
غيره يبقى ببقائه كالامانات والودائع والغصوب وانما قلنا
انها تبقى ببقائها لان الفعل في حقوق العباد غير مقصود
بل المقصود هو المال والفعل تبع وتنقضي حاجتهم بالمال ولهذا
قيل ان رب الدين اذا ظفر بجنس حقه له اخذه لحصول المقصود
اما اذا لم يكن متعلقاً بعين لم يبق الحق بمجرد ذمة الميت لانها
ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها الا ان يضم اليها مال
او ما يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل فيبقى ذمة الميت بمنزلة
ذمة الحي فلهذا قلنا ببقاء الدين ولهذا قال ابو حنيفة ان الكفالة
بالدين عن الميت المفلس لا يصح وان كان الحي للميت يبقى حقه

في ماله الى انقضاء حاجته لانه صار عاجزاً بموته فتقدم حاجته الاهم

فالاهم فيقدم تجهيزه على ديونه اعتباراً بحال حيوته وكذا غسله

وتكفينه ودفنه مقدم لانه بمنزلة اكله وشربه ورب الدين لا يمنعه

في حال حيوته عن هذه الاشياء فكذا بعد وفاته ثم تقدم ديونه

على وصاياه وللميت فيما ذكرنا حكم الاحياء في دار الآخرة وهي

النوع

منقسمة الى اربعة اقسام احدها ما يجب له بظلم ظلم به غيره

الثاني ما يجب عليه بظلم ظلم به غيره وتعدي عليه الثالث ما

يحصل له من الثواب والكرامات الرابع ما يجب عليه من العقاب

والملامة فكان حكمه في هذه الانواع كحكم الاحياء وذلك كله

بعد ما يمضي عليه في منزل القبر الابتلاء بسؤال منكر ونكير والقبر

الثالث

روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران نسأل الله تعالى

بحرمة حبيبه الاكرم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ان يجعل لنا روضة

من رياض الجنة بمنه وكرمه ورحمته بحسن اعتقادنا فيه تبارك

وتعالى والله الهادي

تا في العوارض التي قد سلفت … مكتسب وهو سبع ضبطت

باطل جهل مثل جهل الكافر … اذ ماله عذر به في الآخر

وجهل صاحب الهوى المبتدع … في حكم افراده وصف المبدع

وجهل باغ عادم الانصاف … لذاك ضمناه بالاتلاف

وجهل من قد خالف الكتابا … او سنة فاخطأ الصوابا

كمن يجيز بيع ام الولد … والجهل فيما صح من مجتهد

او موضع الشبهة عذر تدفع … به الحد وعنه فيما يشرع

ومسلم

ومسلم في دار حرب عندنا … بالجهل ان لم يك قبل هاجرا

والبكر والامة بالاعتاق … كذلك الوكيل بالاطلاق

وضده ومثله المأذون … بالجهل عذر فيستحق نقله

اعلم ان هذا القسم من الامور المعترضة على الاهلية المكتسبة

وهو منقسم الى سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ

والاكراه والسفر وانما كان الجهل من المكتسبة للعبد لان الله تعالى

اعطاه اسباباً بها يزيل الجهل عن نفسه فلما لم يشتغل بها

او اشتغل بضدها جعل كانه اكتسب الجهل فان قلت ينبغي

ان يكون الرق من المكتسبة وقد ذكرته في السماوية لانه انما

شرع جزاء لكفره وهو قادر على ازالته فيزول الجزاء بزوال

الكفر قلت بعد تمكن الكفر منه لا يقدر على ازالته بخلاف الجهل

فانه يمكن ازالته باكتسابه واما الجزاء فانما شرع في الاصل ابتداء

اما في البقاء صار من الامور الخلقية ليس في قدرته زواله وان ورد

عليه السكر فانه من المكتسبة فينبغي ان يكون من السماوية

لانه بعد ما سكر ليس في وسعه ازالته فكان كالرق اجيب عنه

ان السكر حصل بفعله وهو امر حقيقي من كسبه فلا يليق به

اضافته الى الغير اما الرق فامر اعتباري فيليق اضافته الى

الشارع لكونه جزاء جناية الكفر والجزاء انما يتحقق ان لو كان

من قبل غير الجاني لانه لا يصلح مجازاته بالفعل نفسه اما السكر فليس بجزاء

وانما هو فعل مقصود للشارب من فعل الشرب فاستقام

اضافته اليه اذا تقرر ذلك فقوله جهل باطل انما كان باطلاً

غيره دليل بل هو مكابرة حسًا وعقلاً وشرعاً كالكافر فان جهله مكابرة
وجحود بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم وهذا الجهل لا يصلح عذراً له
في دار الآخرة وكذا جهل صاحب الهوى في صفاته تعالى باطل
ايضاً لانه مكابرة بعد قيام الادلة والبراهين القاطعة بثبوت
الصفات وكذا من انكر عذاب الآخرة فانه جهل باطل كعذاب القبر
وسؤال منكر ونكير والصراط والحوض والشفاعة والقيامة والجنة
والنار وهو دون الجهل بالكفر لكنه باطل ايضاً ولا عبرة للمتباد
وكذا جهل الباغي باطل ايضاً لانكاره الحق والدلائل الواضحة
في الامام العدل كعلي وعمر وغيرهما من الخلفاء الراشدين رضي
الله تعالى عنهم قوله وجهل من خالف الكتاب اه كالقول ببيع
ام الولد فهو باطل ايضاً كداود الاصبهاني ومن تابعه من
اصحاب الظواهر متمسكين بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله
تعالى عنه انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم وحجة الجمهور ما ثبت في الصحيحين وغيرهما من
الاحاديث كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لمارية اعتقها ولدها
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة
عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن في دين وكذا روي عن
عمر رضي الله تعالى عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام
ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول

بالقبول وانعقد الاجماع فكان القول بجواز بيعها مخالفاً للاحاديث
المشهورة والاجماع فكان مردوداً مثل رد الفتوى بحل متروك
التسمية عمداً عملاً بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم تسمية الله تعالى
في كل قلب مؤمن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان
فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه
لفسق القسم الثالث الجهل ان يكون في موضع الاجتهاد
الصحيح او في موضع الشبهة مثال الاول الصائم المحتجم اذا
افطر في رمضان على ظن ان الحجامة فطرته لا تلزمه الكفارة لانه
جهل حصل في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند الاوزاعي تفسد
الصوم فصلح شبهة في سقوط الكفارة وانما قيد بالاجتهاد
الصحيح احترازاً عما لو اجتهد في موضع الاجتهاد ونظراً الى ظاهر الحديث
ولكن لم يكن اجتهاداً صحيحاً لا يصلح ذلك شبهة في جهله نظيره
اغتاب وظن ان اغتيابه مفطر فاكل متعمداً يلزمه القضاء والكفارة
كيف ما
كان سواء بلغه حديث الغيبة او لم يبلغه وهو قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم الغيبة تفطر الصائم سواء علم ان المراد من الحديث نقصان
الثواب ومثال الثاني كمن زنى بجارية والده على ظنه الحل فان الحد
لا يلزمه لان هذا جهل حصل في موضع الاشتباه فان وطئ الاب
جارية ابنه لا يوجب الحد والقرابة واحد وهذا القرب لما اوجب
تأويلاً في احد الطرفين اشتبه على الولد فظن ان ذلك موجب
للتأويل في الطرف كما في الشهادة القسم الاخير من الجهل
وهو ما اذا اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فيكون عذراً له

لانه غير مقصر وانما جاء ذلك من قبل خفاء الدليل في نفسه وكذا
الخطاب في اول نزوله قبل بلوغه يكون معذورا كما حصل
في قضية قباء فانهم كانوا في الصلوة حين علموا بتحويل
القبلة فاستداروا وقالوا له صلى الله تعالى عليه وسلم
كيف صلوتنا فنزل قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم الى بيت المقدس لان الصلوة لا تكون الا
بالايمان وجهل الصغير والصغيرة بانكاح الولي اذا كان
غير الاب والجد عذر ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وان علما
اي الصغير والصغيرة النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار ولم يعذر
حتى لو سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح لان ثبوت الخيار
معلوم والمانع من التعلم معدوم ويلحق جهل الوكيل والمأذون
بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة
والاذن وتصرفا قبل العلم ببلوغ الخبر اليهما بعد تصرفهما على
الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر مثله حتى
لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
لان جهلهما عذر لخفاء الدليل

والمسكر من شئ مباح كالدوا ... او شرب مكره ومضطر سوا
فهو كالاغماء في الطلاق ... اذا لم يصح منه والعتاق
وسائر التصرفات او حرام ... فانه يلزم بالاحكام
الا بحكم ردة او ان اقر ... بخالص الحد فليس يعتبر
والهزل ضد الجد في التصرف ... مثل خيار الشرط في البيع عرف

وشرطه التصريح باللسان ... كنحن في ذا العقد هازلان
وذكره في العقد لا يشترط ... دون خيار الشرط فهو يشرط
والتلجئة كالهزل في الاحكام ... فيها اختلاف السادة الاعلام
وخفة تعرى على المرء السفه ... بها اضاع ماله واتلفه
تبعثه على خلاف الشرع ... تقضي على صاحبها بالمنع
من ماله في اول البلوغ ... بنصه سبحانه البليغ
وانه لا يوجب الحجر لدى ... امامنا واقتفاه قيدا
فيما يصح مع هزل كالطلاق ... وكالنكاح هازلا وكالعتاق

اعلم انه اذا سكر من مباح كما اذا شرب للدوا ما يسكر وهو
حلال كالبنج والافيون وهو من المسكرات او شرب من
لبن الرماك فسكر او شرب مما يتخذ من الحنطة والشعير على قول
من قال بحله فسكر به فالسكر فيها وفيما اشبهها بمنزلة الاغماء
لا يقع به طلاق ولا عتاق وحكمه حكم المغمى عليه في سائر تصرفاته
يعني يكون السكر الحاصل بما ذكرنا بمنزلة المرض فلو شرب الخمر
مكرها بالقتل فسكر به او كان مضطرا فشرب ما يزيل به العطش
فسكر به فحكمها حكم المغمى عليه كما قررنا واما الشرب من المطبوخ كالخمر
المطبوخ ادنى طبخه والمنصف وما اشبه ذلك فلا ينافي
الخطاب بالاجماع لان الله تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فهذا خطاب في
حال سكره فلا شبهة في كونه غير مناف للخطاب واورد عليه
ان السكر لعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء

فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتأخر كما قلنا في النائم والمغمى عليه واجيب عنه
بان الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر
وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيراً لتعذر الوقوف عليه وبالسكر
لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب او تأخره عنه لئلا يؤدي
الى تكليف ما ليس في الوسع اما اذا فات بجهة من العبد بسبب
معصية فيؤاخذ به زجراً عليه فلهذا قلنا يتوجه الخطاب زجراً عليه
لانه كان في وسعه دفعه عنه بامتناعه عن الشرب فبا[قدا]مه ضيع
قدرته فلهذا بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء
ولا يصح منه الاداء واذا ثبت انه مخاطب يلزمه جميع احكام
الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وتصرفاته كلها نافذة
قولاً وفعلاً وقوله الا بحكم ردته يعني اذا ارتد السكران لا يصح ارتداده
ولا تبين امرأته استحساناً وقياساً تبين منه على قول ابي يوسف
رحمه الله تعالى وانما قلنا بعدم صحة ردته لفوات ركنها وهو تبدل
الاعتقاد والاصل فيه ان واحداً من الصحابة رضي الله عنهم سكر
حين كان حلالاً وقال هل انتم الا عبيدي وقصته معروفة وقرأ قوله تعالى
قل يا ايها الكافرون مشهورة في صلوة المغرب فنزل قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى الآية ولم يحكم
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بكفره ولا بطلاق امرأته فان قيل
الاستدلال بما ذكر غير مستقيم فان كلامنا فيما اذا سكر من حرام
وهذا السكر كان من حلال قلنا لا نسلم ان سكره كان من حلال بل
على انه ما كان حلالاً فسكره حرام كما تقرر في موضعه قوله وان

اقر بخالص الحد الخ يعني اذا اقر بمباشرة الحدود الخالصة لله تعالى
مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى لم يؤاخذ به
لانه الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل
الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على شيء مما يقول في
حال السكر اذا صحا فيدل السكر على الرجوع فيجعل عاملاً في حق
حكم يقبل الرجوع وهو الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف حد
القذف والقصاص فانهما ليسا بخالصين لله تعالى
فيؤخذ فيهما باقراره لانهما لا يبطلان بصريح الرجوع فبالدلالة
وهو السكر اولى قوله والهزل ضد الجد الخ اعلم ان الهزل
ينافي الاختيار بحكم ما هزل به والرضى به بمنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يعدم الرضى والاختيار في حق الحكم لان عمله في الحكم
لا غير ولا يعدم الرضى والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله
بعت واشتريت يوجد برضى العاقد واختياره وكذا في الهزل
يوجد الرضى والاختيار في حق السبب دون الحكم الا ان الهزل
في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسد البيع فثبت ان المشابهة
بينهما ليست من كل وجه قوله التصريح باللسان اي ان يكون الهزل صريحاً
مشروطاً باللسان حتى لا يثبت بدلالة الحال بل يشترط ان يذكرا
باللسان انهما هازلان في العقد الا انه لا يشترط ذكره في نفس
العقد بخلاف خيار الشرط وانما قلنا انه لا يشترط ذكره في
نفس العقد لان غرضهما من البيع هازلين ان يعتقد الناس
انهما تبايعا وهو ليس ببيع في الحقيقة قوله والتلجئة كالهزل

يعني ان حكم التلجئة كحكم الهزل الا ان الهزل اعم من التلجئة لانها
تكون بناء على المواضعة السابقة والهزل قد يكون سابقاً
وقد يكون مقارناً وفرق آخر بينهما وهو ان التلجئة تكون في
الاموال والهزل يجري في الاموال وغيرها كالنكاح والطلاق والعتاق
واليمين والحكم فيهما واحد والفرق بينهما معروف في الفروع
والخلاف الواقع بين ابي حنيفة وصاحبيه مشهور قوله وخفة
تعري على المرء السفه اعلم ان السفه في اللغة عبارة عن الخفة
وفي الشريعة خفة تعري الانسان من جهة فرح او غضب
فيكون ذلك باعثاً له على العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
فالسفيه يمنع ماله عنه في اول ما يبلغ الحلم بالنص والاجماع
اما النص فقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم اي ولا تؤتوا
المبذرين اموالهم التي ينفقونها فيما لا ينبغي وانما اضيف اموال
السفهاء الى الاولياء لو لا يتهم عليها فانه يضاف الشيء الى الشيء
بادنى ملابسة قال الامام رحمه الله تعالى السفه لا يوجب الحجر
على السفيه اصلاً لانه لا نقصان في عقله فيكون حكمه حكم
الرشيد والسفه لا يصلح مانعاً من نفوذ التصرف لكنه متبع
هوا مع علمه بفساد عاقبته فلم يجز كونه سبباً بالنظر
الى كونه معصية الا ترى انه من قصر في حق الله تعالى فسقاً
لم يوضع عنه الخطاب وكذا عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى لا حجر على السفيه فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق
والعتاق فان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ثلث

ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق
وما عدا ذلك قالا بالحجر عليه

لا ينافي السفر الاهلية للقوتين العقل والبدنية
وحيث كان سبب المشقة اعتبروه سبباً للرخصة
بنفسه وهو خلاف المرض لان ما اضر منه يقتضي
فطراً ولكن اثر السفر في قصر وتأخير الصيام فاعرف

اعلم ان المراد بالسفر ما كان ثلثة ايام بسير الابل ومشي
الاقدام وانه غير مخل بالاهلية بوجه من الوجوه لبقاء القدرة
الظاهرة والباطنة وكذا لا يمنع شيئاً من وجوب الاحكام
كالصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا ان الشارع
جعل السفر من اصحاب التخفيف بنفسه لانه من اسباب
المشقة لا محالة فاقيم مقام المشقة في قصر ذوات الاربع
رخصة وهي رخصة اسقاط حتى لم يبق الاكمال ذوات الاربع
مشروعاً اصلاً قوله وهو خلاف المرض الخ يعني ان المرض متنوع
وهو سبب ضروري للمشقة على وجه لا يمكن الاحتراز عنه
فكان موجباً ضرورة لازمة للمشقة اما السفر فموضوع للمشقة
اي جعل قائماً مقامها لا ان يكون موجباً ضرورة لازمة للمشقة
ولكن المسافر اذا افطر كان قيام السفر المبيح عذراً في عدم
ايجاب الكفارة عليه وكذا اذا اصبح مقيماً وعزم على الصوم
ثم سافر لم يحل له الفطر بخلاف المريض لما بينا فان المرض
سماوي والسفر باختياره واما المكتسب العارض اذا وقع خطأ
فما اشار اليه بقوله

من مكتسب العوارض قد عد الخطا وهو عذر صالح ان يسقطا
حق الاله باجتهاد ان حصل او شبهة كمن رمى ليقتل
يظن صيدا فاذا به رجل لم يوجب الحد عليه بالقتل
لكن عليه في حقوق الآدمي ضمان ما اتلف دون مأثم

اعلم ان الخطأ نقيض الصواب وهو مخالفة المقصود والعدول عنه
وهو عذر صالح لان يكون مسقطا حقه تعالى بان اجتهد
ووقع اجتهاده على الخطا كمن رمى الى شيء يظن انه صيد فاذا
هو آدمي وكذا لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها
امرأته فانه لا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص وليس بعذر
في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان فاذا اتلف
مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انه صيد
او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب عليه الضمان لعصمة
المحل ولذلك يجب عليه الدية اذا رمى الى صيد فاذا هو آدمي
يجب عليه الدية والكفارة ولا يأثم اثم قتل العمد وانما يأثم
اثم ترك التثبت والتحفظ فصلح ان يكون سببا للكفارة
والدية وصح منه البيع والتطليق من شرط ان حصل التصديق

وكان كالمكره والاكراه ما اعدم الرضى بما اتاه
وافسد اختياره فالملجي او اعدم الرضى فقط كالحبس
فالاول الكامل ان يهددا بالقتل والثاني بان يقيدا
او لا رضى ولا اختيار اعدما كمن يحبس الاقربا ازما
وهذه الثلاث ليست تمنع اهلية الخطاب فيما شرع

يعني طلاق المخطئ عندنا كما اذا اراد ان يقول لزوجته اسقيني
فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي
لا يقع عليه شيء لانه لم يكن قصد صحيح فصار كالمجنون وطلاقه
غير واقع فكذا طلاق الخاطئ وقال اصحابنا رضي الله تعالى
عنهم القصد امر باطن لا يمكن الوقوف عليه فلا يكون الحكم
متعلقا بوجوده حقيقة وانما يتعلق بالسبب الظاهر الدال
عليه وهو كونه اهلا للقصد لوجود العقل والبلوغ نفيا للحرج
كما قلنا في السفر مع المشقة حيث قلنا فيه بالسبب الظاهر
وهو السفر فكذا هنا واما انعقاد بيعه فكما اذا اراد ان يقول
لصاحبه اقعد فجرى على لسانه بعت هذا العبد منك
بالف درهم فقال له قبلت فينعقد البيع ويكون حكم المكره
في البيع لوجود الاختيار من حيث الوضع والاكراه وهو اي
يعدم الرضى ويفسد الاختيار وهو الملجئ وصورته اذا اكره
على قتل مسلم ان لم يقتله قتل او يقطع عضوا من اعضائه فهذا
معدم للرضى ومفسد للاختيار لانا اذا نظرنا الى اصل الاختيار
من حيث هو فهو صحيح وان نظرنا الى ان المكره لو ترك اكراهه
لاختار ذلك فليس بصحيح وكان فاسدا الثاني من الاكراه
وهو الذي لا يلجئ كالاكراه بالحبس فانه معدم للرضى لخوفه من
الحبس وليس بمفسد لاختياره لانه لا يخاف الهلاك على
نفسه واما ما اعدم الرضى ولم يفسد الاختيار فكالاهتمام
بحبس ابيه او امه او ما يقوم مقامهما فليس ذلك بمعدم

لهما والاكراه انما يتحقق فى هذه الصور الثلث اذا تيقن المكره
او غلب على ظنه ان لم يفعل ما امر به لفعل المكره ما هدد به
المكره وشرطه قدرة المكره على تحقيق ما هدد به سلطانا
كان او لصا هذا عندهما وقال الامام ابو حنيفة لا اكراه الا
من السلطان وهذه الثلثة الانواع المذكورة من الاكراه
ليست بمنافية للخطاب لان المكره قد ابتلى والابتلاء يتحقق مع الخطاب
وكذا لا ينافى الاهلية لانه متى كان اهلا للخطاب فاهليته ثابتة لان
مشروعية الخطاب بالاهلية وانما قلنا ان المكره مبتلى لان فعله
متردد بين امور ثلثة اما ان يكون فرضا او حظرا او اباحة فان
اكرهه بالقتل او بقطع جوارحه على شرب الخمر او اكل لحم الخنزير او
الميتة او على فعل مباح لا يحل له الامتناع عن شئ مما اكرهه به ولو
اكرهه بالقتل على قتل غيره او اكرهه على الزنا بامراة فانه يحرم عليه
الاقدام على ذلك ولو صبر على ذلك حتى قتل كان شهيدا وقد تقدم
الكلام عليه حتى فصل الرخصة ولو اكرهه بالقتل على الافطار فى
شهر رمضان فانه يباح له الافطار وكذا ايضا لا ينافى الاختيار
لانا لو قلنا بسقوط الاختيار لبطل الاكراه

فان يعارضه اختيار صحيحا ... كان على فاسده مرجحا
لو ممكنا وان يكن ممتنعا ... فانسبه للفاسد حيث وقعا
ثم من الاكراه فى الاقوال ... ومنه ما يقع فى الافعال
فلا يصح ان يكون آلة ... لغيره فى كلما قد قاله
فتنسب الاقوال مع احكامها ... مقصورة على الذى قد قالها

وصحّوا

وصحّوا بالكره منها كلما ... لم يحتمل فسخا ولم يحتج رضى
وضده كالبيع فيه اقتصر ... مع فساده على المباشر
وان يك الاكراه فى الافعال ... فبعضها فى الحكم كالاقوال
كالاكل والوطى وبعضها يجب ... على الذى اكره اذ كان السبب
وذاك كالنفس وكالاموال ... فهى على المكره فى الاحوال
لا المكره والحرمات حرمة ... لم تنكشف وليس فيها رخصة

اعلم انه اذا عارض الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح
الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ويجعل الاختيار الفاسد
كالعدم فى مقابلته فالمكره بمنزلة عديم الاختيار ويصير المكره
آلة للمكره فيما يحتمل ذلك اما اذا لم يحتمله لا يستقيم نسبة
الفعل الى المكره فلا تقع المعارضة بين الاختيارين فيبقى
الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره اما فى
الاقوال لا يصلح ان يكون آلة فاقتصر عليه لان الاقوال بمجموعها
لا يتصور ان تكون آلة لان المرء لا يمكنه ان يتكلم بلسان غيره
حسا فاقتصرت الاقوال مع احكامها على المتكلم ولا يجعل
كان المكره قال لامراة المكره بلسانه انت طالق فان قيل
لا نسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فانه من وكل رجلا بطلاق
زوجته او اعتاق عبده فانه صحيح ويكون عاملا للموكل حتى
لو حلف الرجل لا يطلق او لا يعتق فوكل عبده بالطلاق
او العتاق حنث فعلم بهذا ان الوكيل صار آلة للموكل
والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفى الطلاق

قبل الدخول يرجع بضمان نصف الصداق على المكره ولو لم يصر آلة
لما رجع عليه فاذا صار آلة للمكره صار كان المكره طلق امرأة
المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو كلامه فان المكره انما يصير
آلة فيما اذا اراد المكره مباشرته بنفسه يكون قادرا عليه بنفسه فلا
تنزل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا فاما اذا لم يكن قادرا
يمكن ان يجعل فاعلا حكما ففي تطليق امرأة المكره او اعتاق عبده
المكره جعله متصرفا بنفسه فاذا وكل غيره في ذلك جعل مباشرا
بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فبقي الفعل مقتصرا على المكره وهكذا
نقول في جميع التصرفات الشرعية كالبيع والهبة وغيرهما فنحن
لا ننظر الى التكلم بلسان الغير وانما ننظر الى المقصود بالكلام وهو الى
الحكم والا فيقتصر على المباشر كبيع حتى اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه
المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ اعتاقه وتدبيره واستيلاده
عندنا وقال زفر لا يملكه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح
آلة لغيره كالوطي والاكل فيقتصر على المكره وكذا الوطي غير متصور
بآلة غيره فلذا نسب الى المكره ايضا وكذا كل ما كان من هذا القسم
والثاني ما يصلح آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فيجب القصاص
على المكره دون المكره والدية تجب على عاقلة المكره يعني اذا
صلح آلة لغيره يجب الضمان على المكره كاكراهه على قتل النفس
قوله والحرمات حرمة الى يعني ان كل واحد من هذين النوعين
لا يسقط بعذر الاكراه ولا يعذر من الاعذار لان دليل الرخصة
باعتبار خوف التلف وهما فيه على السواء لانه كما يتلف المكره

المكره ملك المكره عليه فيحرم وفي الزنا ضياع النسل فهو كالقتل
حكما اي لانه ليس له اب يربيه فكان هالكا من حيث الحكم فلا يثبت
الترخص فيه بالاكراه فان قيل انما يكون الزنا كالقتل اذا لم يكن لها
زوج فحينئذ يكون الولد للفراش للحديث وان كان مخلوقا من ماء
الزنا حقيقة فلا يكون الزنا في مثله اهلاكا لانا نقول الاصل نسبة الولد
الى من خلق من مائه لانه جزؤه لكن الشارع قطعه عنه ونسبه الى
الفراش فكان اهلاكا نظرا الى الاصل والى ما ذكرنا اشار بقوله

كحرمة الزنا وقتل المسلم … ما احتمل السقوط من محرم
كشرب خمر واكل الميتة … اذ كان الاختيار شرط الحرمة
ومن حقوق الله تعالى ما لا احتمل … سقوطه ورخصة قد احتمل
كجريان الكفر باللسان … من مطمئن القلب بالايمان
ما احتمل السقوط في الجملة لا … يسقط بالكره ولو محتملا
لرخصة تناول المضطر ما … ل غيره حيث ينص حرما
والاخذ في هذين بالعزيمة … يورثه الشهادة العظيمة

اعلم ان هذه الحرمة تحتمل السقوط وهي ما كان في حالة الاضطرار
كحرمة الخمر والميتة فان الانسان اذا اكره اكراها ملجئا اوجب
اباحة هذه الاشياء قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه والاستثناء من التحريم اباحة فبقيت
على الاباحة الاصلية وقد تقدم الكلام عليه مستوفى قوله ومن
حقوق الله اي اعلم ان هذه هي الحرمة الثالثة وهي اجراء كلمة
الكفر فانها حرام في الاصل لكن ابيح له ذلك اذا كان قلبه مطمئنا

بالايمان وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط لعذر الاكراه وثبتت
الرخصة ايضاً لتناول مال الغير ولذلك لو صبر فيها حتى قتل
كان شهيداً وهو كمن اصابته مخمصة حل له تناول مال الغير
رخصةً لا اباحةً مطلقة لان حرمته لحق العبد وهو لم تحتج فبقي
محرماً الا انه لما عارضه امر فوقه وهو الاكراه والاضطرار رخص
له العمل بالعارض حتى تثبت له الترخص ولهذا اذا صبر في هذا
وهو تناول مال الغير حتى قتل صار شهيداً لما قلنا ان الحرمة باقية
فيكون باذلاً مهجته في رضاء الله تعالى وهذا بخلاف نفسه حيث
لو اكره وتركه في هذه الحالة حتى قتل او مات لا يكون مأجوراً لعدم حرمته
اما اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في
نفسه لان حق غيره لا يفوت معنىً لانجباره بالضمان فان صبر
حتى قتل كان شهيداً لان سبب الحرمة وهو ملك الغير وحكمه
وهو الحرمة للمتعرض قائمان فان حرمة اتلاف مال الغير لعصمته
واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر مقيماً فرض
الجهاد فيكون مثاباً وذكر محمد في هذه المسألة فان ابى ان يفعل
ذلك حتى قتل كان مأجوراً ان شاء الله تعالى قيده بالاستثناء
دون ما سواه لانه لم يجد فيه نصاً بعينه وانما قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة ونحوها وليس هذا
في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا
لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر
مال الغير حتى لو صبر ومات جوعاً لا يكون آثماً بل مثاباً اخذاً بالعزيمة

الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان والى حصل ان اجراء كلمة الكفر
مكرهاً والافطار مكرهاً في رمضان واتلاف مال الغير مكرهاً وجناية
على الاحرام مكرهاً وتناول المضطر مال الغير منها ما لا يحتمل
السقوط وهو اجراء كلمة الكفر مكرهاً ومنها ما يحتمله الا انه لم يسقط
لم يوجد فرخص له الاقدام على ما فيه دفع الهلاك عن نفسه فالاخذ
بالعزيمة في هذه المسائل كلها اولى لبقاء حرمة هذه الاشياء
حتى اذا صبر على ما اكره به وقتل كان شهيداً والله تعالى اعلم

والحمد لله على الاتمام — والشكر لله على الانعام
وافضل الصلوة والسلام — على رسول الملك العلام
محمد الداعي الى الاسلام — مبين الحلال والحرام
المصطفى المبعوث للانام — هادي الورى مبلغ الاحكام
وآله وصحبه الكرام